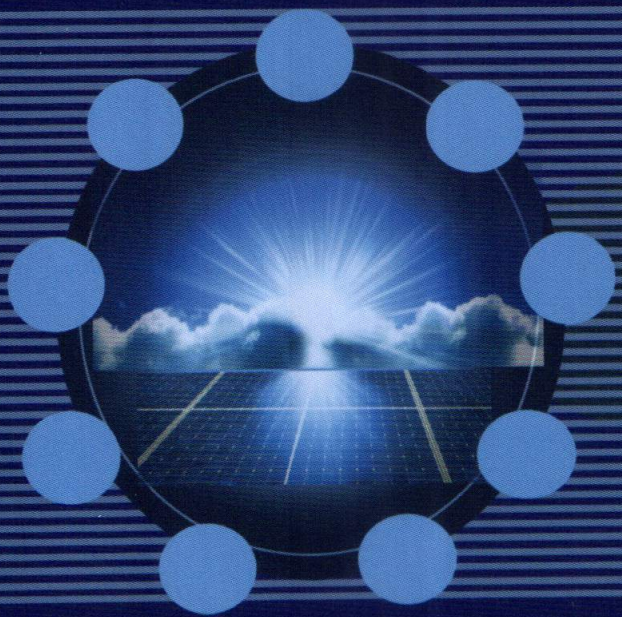
PGS.TS. NGUYỄN TẤN HÙNG

MỘT SỐ TRÀO LƯU TRIẾT HỌC VÀ TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ PHƯƠNG TÂY ĐƯƠNG ĐẠI

(Sách tham khảo)



NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT

NGUYỄN TẤN HÙNG

Phó Giáo sư, Tiến sĩ Triết học, hiện tham gia giảng dạy, hướng dẫn khoa học cho học viên cao học và nghiên cứu sinh chuyên ngành Triết học tại Trường Đại học Kinh tế - Đại học Đà Nẵng và phụ trách nghiên cứu về các lĩnh vực triết học, chính trị - xã hội tại Viện Nghiên cứu Kinh tế - Xã hội, Trường Đại học Duy Tân, Đà Nẵng.

PGS.TS. NGUYỄN TẤN HÙNG

MỘT SỐ TRÀO LƯU TRIẾT HỌC VÀ TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ PHƯƠNG TÂY ĐƯƠNG ĐẠI

(Sách tham khảo)

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT
Hà Nội - 2017

Biên mục trên xuất bản phẩm của Thư viện Quốc gia Việt Nam

Nguyễn Tấn Hùng

Một số trào lưu triết học và tư tưởng chính trị phương Tây đương đại / Nguyễn Tấn Hùng. - H. : Chính trị Quốc gia, 2017. - 360tr. ; 21cm

1. Triết học phương Tây 2. Tư tưởng chính trị 3. Thời hiện đại

190 - dc23

CTH0475p-CIP

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Triết học phương Tây đương đại bao gồm những khuynh hướng triết học (trào lưu tư tưởng) ngoài triết học Mác, xuất hiện và phát triển mạnh trong thế kỷ XX cho đến nay. Về cơ bản, triết học phương Tây đương đại là một hình thái lý luận của thế giới quan và nhân sinh quan của giai cấp tư sản, là sự phản ánh thực trạng của xã hội tư bản chủ nghĩa ở những hoàn cảnh lịch sử cụ thể khác nhau. Ở một mức độ nào đó, triết học phương Tây đương đại cũng có những tìm tòi và đạt được một số thành quả nhận thức nhất định. Một số trào lưu triết học chính ảnh hưởng lớn ở phương Tây và nhiều nước khác trên thế giới có thể kể đến như: *Triết học ngôn ngữ và triết học phân tích; Chủ nghĩa thực chứng mới; Chủ nghĩa hiện sinh; Chủ nghĩa Freud (triết lý trong phân tâm học của Freud); Chủ nghĩa thực dụng;...* Tuy nhiên, do hạn chế về lập trường chính trị giai cấp, do thế giới quan duy tâm và phương pháp siêu hình, nên những người sáng lập các trào lưu triết học này không đưa ra được câu trả lời khoa học cho các vấn đề đó, càng không thể chỉ ra phương hướng tiến lên cho nhân loại.

Việc tìm hiểu, học tập và nghiên cứu quá trình ra đời, phát triển và phân hóa, tích hợp của mỗi khuynh hướng triết học chính trị, tiếp thu một cách có phê phán một số tiến bộ của triết học phương Tây đương đại, vạch ra những yếu tố đan xen, kế thừa

lẫn nhau của các khuynh hướng đó sẽ giúp chúng ta có được một nhận thức toàn diện, đúng đắn, hiểu được phần nào bức tranh khái quát về đời sống chính trị phức tạp ở các nước phương Tây. Đồng thời, coi đó là kinh nghiệm có ích bổ sung làm phong phú và phát triển triết học mácxít, thúc đẩy tiếp tục kết hợp giữa nghiên cứu triết học phương Tây của nước ta với việc nghiên cứu triết học Mác trong giai đoạn mới, góp phần đẩy nhanh quá trình đổi mới toàn diện và hội nhập quốc tế của nước ta hiện nay.

Để góp phần thực hiện mục đích nói trên cũng như giúp bạn đọc có thêm tài liệu tham khảo, nghiên cứu, Nhà xuất bản Chính trị quốc gia Sự thật xuất bản cuốn sách ***Một số trào lưu triết học và tư tưởng chính trị phương Tây đương đại*** của tác giả Nguyễn Tấn Hùng, giảng viên trường Đại học kinh tế - Đại học Đà Nẵng.

Cuốn sách của tác giả là công trình nghiên cứu nghiêm túc, có hệ thống. Nhiều nhận định rất đáng được quan tâm nghiên cứu tham khảo tốt cho người đọc. Tuy nhiên có một số kết luận cần được tiếp tục nghiên cứu, thảo luận, một số nội dung quan điểm tác giả trích dẫn chưa được kiểm chứng, chúng tôi xin được giữ nguyên và coi đó là quan điểm riêng của tác giả. Hy vọng cuốn sách là tài liệu tham khảo hữu ích đối với bạn đọc quan tâm đến lĩnh vực này.

Xin giới thiệu cuốn sách đến bạn đọc.

Tháng 7 năm 2017

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT

LỜI TÁC GIẢ

Triết học phương Tây đương đại bao gồm các trào lưu xuất hiện và phát triển trong thế kỷ XX cho đến nay. Cuốn sách chọn và giới thiệu một số trào lưu chính có ảnh hưởng lớn ở phương Tây và nhiều nước khác trên thế giới, như *triết học ngôn ngữ* và *triết học phân tích* thịnh hành một số nước nói tiếng Anh với những người sáng lập và đại biểu nổi tiếng là Bertrand Russell và Ludwig Wittgenstein; *chủ nghĩa thực chứng lôgích* hay *chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích* (còn được gọi là chủ nghĩa thực chứng mới) là lập trường triết học của nhóm Viên ở Áo và nhóm Béclin ở Đức; *triết học về khoa học* dựa trên lập trường duy lý phê phán và *triết lý về xã hội mở* với sự phê phán chủ nghĩa lịch sử là tư tưởng của nhà triết học Anh gốc Áo Karl R. Popper; *chủ nghĩa hiện sinh* là triết lý về tồn tại chủ quan của con người thịnh hành ở Đức và Pháp trong và sau Chiến tranh thế giới thứ hai; *chủ nghĩa thực dụng* lấy công dụng thực tế làm thước đo chân lý vốn là đặc trưng của triết học Mỹ; *lý luận về vô thức và tính dục* là triết lý trong phân tâm học của S. Freud; *chú giải học* hay *thông diễn học* được các nhà triết học Đức đặt nền móng và có những đổi mới đáng chú ý trong điều kiện hiện nay; *chủ nghĩa cấu trúc* là trào lưu triết học thịnh hành ở Pháp giữa thế kỷ XX; *thuyết cấu tạo xã hội* có xuất xứ từ Mỹ và được các nhà hậu cấu trúc tiếp thu. Triết học chính trị chiếm một vị trí quan trọng ở phương Tây đương

đại, do đó cuốn sách này cũng dành một chương để giới thiệu về *chủ nghĩa tự do, chủ nghĩa bảo thủ* và *chủ nghĩa Mác mới*, như là cơ sở triết lý của các trào lưu tư tưởng chính trị được thể hiện trong cương lĩnh của các chính đảng đang cạnh tranh với nhau ở phương Tây hiện nay.

Nếu các nhà nghiên cứu về triết học phương Tây ở nước ta trước đây chủ yếu dựa vào nguồn tài liệu gián tiếp của các nhà nghiên cứu Liên Xô và Trung Quốc, thì hiện nay, tác giả của cuốn sách này có thể *tiếp cận trực tiếp* với các đối tượng nghiên cứu nhờ nguồn tài liệu dồi dào, phong phú được công bố trên mạng internet với các tác phẩm của các nhà triết học được viết bằng tiếng Anh hoặc đã được dịch sang tiếng Anh và một số đã được dịch ra tiếng Việt.

Cuốn sách này là sự nối tiếp của cuốn sách giới thiệu về lịch sử triết học phương Tây trước Mác của cùng tác giả được Nhà xuất bản Chính trị quốc gia Sự thật xuất bản năm 2012. Tuy cuốn sách ra đời lần này không viết bằng song ngữ, nhưng tác giả đã cố gắng *ghi chú đầy đủ một số thuật ngữ, khái niệm bằng tiếng nước ngoài* trong các tác phẩm để độc giả tham khảo.

Trong mục Tài liệu tham khảo, tác giả giới thiệu tên các sách và tài liệu nghiên cứu bằng tiếng Anh hoặc đã được dịch ra tiếng Anh. Hầu hết các tài liệu này đang được công bố trên mạng internet dạng file *pdf*. Độc giả có thể truy cập với trình duyệt *Google.com* (gõ *tên tác phẩm*-pdf) và lưu vào thư viện trong máy tính của mình để đọc thêm. Tạo một thư viện ebooks trong máy tính cá nhân và dần dần tích lũy vào đấy tất cả những sách và tài liệu cần thiết có liên quan là một phương pháp *hữu hiệu và tiện lợi nhất* cho việc đọc, tra cứu, hiểu thêm các vấn đề trong sách này và phục vụ cho việc nghiên cứu lâu dài cả cuộc đời.

Tháng 7 năm 2017

Nguyễn Tấn Hùng

Chương I

TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH, TRIẾT HỌC NGÔN NGỮ VÀ CHỦ NGHĨA THỰC CHỨNG LÔGÍCH

Triết học phân tích, triết học ngôn ngữ và chủ nghĩa thực chứng lôgích là những trào lưu *triết học về khoa học* có nguồn gốc từ Đức, Áo nhưng sau đó được phổ biến sang các nước Anh, Mỹ và nhiều quốc gia nói tiếng Anh khác. Ba trào lưu này có mối liên hệ chặt chẽ với nhau trong một thời kỳ lịch sử nhất định. Đối tượng của triết học phân tích là các khái niệm và mệnh đề ngôn ngữ; triết học ngôn ngữ và triết học phân tích là tiền đề phương pháp luận của chủ nghĩa thực chứng lôgích; chủ nghĩa thực chứng lôgích lấy việc phân tích lôgích các mệnh đề ngôn ngữ làm nhiệm vụ trung tâm của mình.

Tuy ba trào lưu này có sự gắn bó với nhau, nhưng để tìm hiểu một cách sâu sắc, chúng ta cần đi sâu từng trào lưu một. Trước hết, cần tìm hiểu triết học phân tích và triết học ngôn ngữ để làm cơ sở nghiên cứu chủ nghĩa thực chứng lôgích; sau đó việc nắm vững chủ nghĩa thực chứng lôgích sẽ giúp chúng ta thấy rõ hơn triết học phân tích và triết học ngôn ngữ được vận dụng như thế nào.

I. TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH VÀ TRIẾT HỌC NGÔN NGỮ

1. Triết học phân tích

a. Triết học phân tích là gì

Triết học phân tích (analytic philosophy, xuất phát từ động từ *analyse*, danh từ *analysis*: *phân tích*) là một trào lưu triết học thịnh hành ở các nước Anh và Mỹ từ những năm đầu thế kỷ XX và từ đó mở rộng ảnh hưởng sang nhiều nước khác ở phương Tây cho đến nay. Trong tác phẩm *Triết học phân tích là gì?*, Hans-Johan Glock nhận xét: "Triết học phân tích đã tồn tại khoảng 100 năm và bây giờ vẫn còn là lực lượng thống trị trong triết học phương Tây"[1].

Triết học phân tích phủ nhận nhiều vấn đề của triết học truyền thống, nhất là những vấn đề của siêu hình học mà nó cho là *duy tâm, tư biện, trừu tượng*. Nói chung, nó phủ nhận chức năng thế giới quan của triết học; triết học chỉ còn là phương pháp mà thôi.

Vấn đề phương pháp luận trung tâm của triết học phân tích là *phân tích ý nghĩa của các khái niệm (concepts) và các phát biểu (statements) nhằm bảo đảm sự trong sáng và chuẩn xác (clarity and precision) của tư tưởng.*

Theo quan niệm của các nhà triết học phân tích và nhận xét của các nhà nghiên cứu về trào lưu này, triết

1. Hans-Johan Glock: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, 2008, p.1.

học phân tích *không phải là hệ thống quan điểm mà chỉ là một hoạt động - hoạt động phân tích.* Đối với triết học phân tích, nhiệm vụ của triết học không còn là giải thích thế giới nữa, không tạo ra bất kỳ một tri thức nào về thế giới (theo họ, tri thức chỉ có trong lĩnh vực khoa học), mà chỉ là *phân tích lôgích của các mệnh đề ngôn ngữ (các phát biểu) để phân biệt tư tưởng nào là chân lý, tư tưởng nào là sai lầm nhằm phục vụ cho khoa học.* Dưới con mắt của họ, triết học không phải là một hình thái ý thức xã hội độc lập mà chỉ là một *công cụ* của khoa học. Thực chất của triết học phân tích là *thay thế chức năng thế giới quan của triết học bằng chức năng phân tích lôgích.*

Đồng thời, các nhà triết học phân tích kêu gọi từ bỏ những vấn đề lớn, trừu tượng để đi vào phân tích, xem xét những vấn đề nhỏ một cách cụ thể, nghiêm túc hơn. Đây cũng là một khía cạnh quan trọng của triết học phân tích.

b. Nguồn gốc và các đại biểu của triết học phân tích

Triết học phân tích có nguồn gốc tư tưởng từ nhà triết học Đức Gottlob Frege[1]. Là một nhà triết học, lôgích học

1. *Friedrich Ludwig Gottlob Frege* (1848-1925) sinh ở Wismar, bang Mecklenburg - Schwerin, nay thuộc Cộng hòa Liên bang Đức. Ông là một nhà triết học, lôgích học, toán học Đức, được coi là một trong những người sáng lập ngành lôgích học hiện đại và có nhiều đóng góp cho sự phát triển của toán học hiện đại. Sinh thời, Frege chưa nổi tiếng. Uy tín của ông có được nhờ sự đánh giá của các nhà triết học phân tích sau khi ông qua đời.

và toán học, Frege chủ trương đưa triết học phát triển theo một hướng hoàn toàn đối lập với chủ nghĩa duy tâm khách quan của Hegel và các hình thức triết học tư biện khác đang thịnh hành ở nước Đức. Frege chủ trương "sử dụng lôgích học và phương pháp phân tích lôgích như là con đường để xác nhận giá trị chân lý của các phát biểu khoa học". Frege được đánh giá là một nhà triết học có ảnh hưởng lớn đến triết học phân tích và triết học ngôn ngữ, đến chủ nghĩa thực chứng lôgích và chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích nhóm Viên và nhóm Béclin sau này. Vì thế, Frege thường được coi là "người cha" của triết học phân tích. Đường lối này được các nhà triết học Anh như Bertrand Russell và George Edward Moore ủng hộ và tiếp tục phát triển với việc nghiên cứu sâu về lôgích và toán học và sử dụng chúng như là những công cụ của triết học.

Như vậy, *triết học phân tích là một phản ứng hay là một sự nổi dậy chống lại sự thống trị của triết học duy tâm khách quan và phương pháp tư duy tư biện.* Đồng thời, *triết học phân tích dựa vào những thành tựu mới của lôgích học và toán học hiện đại để phát triển phương pháp của mình.*

Những đại biểu chính của triết học phân tích sau Gottlob Frege là Bertrand Russell, George Edward Moore, Ludwig Wittgenstein, Rudolph Carnap.

- *Bertrand Russell* (1872-1970)

Bertrand Russell là nhà toán học, triết học, lôgích học,

xã hội học Anh, ông có nhiều đóng góp quan trọng trong các lĩnh vực lôgích học, siêu hình học, lịch sử triết học, lý luận nhận thức, lý luận chính trị, đạo đức học,... Các tác phẩm triết học của Bertrand Russell gồm *Những vấn đề triết học (The Problems of Philosophy*, 1912), *Nhập môn Triết học trong toán học* (*Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919), *Lịch sử triết học phương Tây* (*A History of Western Philosophy*, 1945), *Sự phát triển triết học của tôi* (*My Philosophical Development*, 1959), v.v..

Bertrand Russell sinh ở thị trấn Trelleck, thuộc xứ Wales, học ở trường Đại học Cambridge. Năm 1910, ông được bổ nhiệm làm giảng viên của trường này. Năm 1950, Russell được tặng Giải thưởng Nobel về văn học. Bertrand Russell được coi là một trong những người sáng lập *triết học ngôn ngữ (linguistic philosophy)* và *triết học phân tích (analytic philosophy).*

Trong thời gian Mỹ xâm lược Việt Nam, ông viết tác phẩm: *Tội ác chiến tranh ở Việt Nam* (*War Crimes in Vietnam*), công bố năm 1967. Ông cùng với nhà triết học Pháp *Jean Paul Sartre* và nhiều nhà khoa học được nhận giải thưởng Nobel khác đã thành lập Tòa án quốc tế về tội ác chiến tranh (*International War Crimes Tribunal* hay còn gọi *Russell-Sartre Tribunal*) để xét xử tội ác chiến tranh của đế quốc Mỹ ở Việt Nam.

- *George Edward Moore* (1873-1958)

George Edward Moore sinh ở Croydon, Luân Đôn, là giáo sư Đại học Cambridge, thành viên Viện Hàn lâm Anh,

ông cùng với Bertrand Russell thực hiện bước ngoặt tách khỏi triết học duy tâm khách quan ở Anh. Ông cũng được coi là một người sáng lập ra triết học phân tích.

- *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951)

Ludwig Wittgenstein sinh ở Viên. Thực sự ảnh hưởng bởi tác phẩm *Những nguyên lý toán học* của Bertrand Russell, ông đã bỏ ngành kỹ sư và đến Cambridge, trở thành học trò của Bertrand Russell.

Năm 1921, tác phẩm đầu tiên của Wittgenstein *Luận cương Lôgích - Triết học* (có tiêu đề tiếng Latinh: *Tractatus Logico - Philosophicus*, gọi tắt là *Tractatus)* được xuất bản bằng tiếng Đức, năm sau thì được xuất bản bằng tiếng Anh. Tác phẩm này có ảnh hưởng lớn đến các nhà triết học thực chứng nhóm Viên. Năm 1929, Wittgenstein quay về Cambridge, đến năm 1939, ông được phong chức giáo sư triết học. Ông tiếp tục nghiên cứu và viết cuốn sách thứ hai với tiêu đề *Những nghiên cứu về triết học* (*Philosophische Untersuchungen*), xuất bản năm 1953, hai năm sau khi ông qua đời.

c. Các giai đoạn phát triển của triết học phân tích

Theo các nhà nghiên cứu phương Tây, triết học phân tích trải qua năm giai đoạn biến đổi.

Giai đoạn đầu khoảng những năm 1900-1910, khi Moore và Russell bắt đầu quay lưng lại với triết học duy tâm tư biện của Hegel. Đồng thời hai nhà triết học này cũng phủ nhận các vấn đề rộng lớn trong các hệ thống

triết học đồ sộ và chuyển sang nghiên cứu những vấn đề hẹp, riêng lẻ, chi tiết hơn.

Giai đoạn thứ hai (khoảng những năm 1910-1930) gắn liền với Thuyết nguyên tử lôgích (logical atomism) và việc phân tích ngôn ngữ lý tưởng (ideal language analysis). Từ giai đoạn thứ hai này, triết học phân tích và triết học ngôn ngữ hòa vào nhau làm một.

Bertrand Russell kết hợp lôgích học của Frege với chủ nghĩa kinh nghiệm của David Hume để sáng lập ra "Thuyết nguyên tử lôgích" dùng làm cơ sở cho triết học phân tích.

Thuật ngữ "logical atomism" do Russell đặt ra trong một chuyên luận viết năm 1911. Tuy nhiên, nó chỉ được biết đến một cách rộng rãi sau khi Russell đưa ra một loạt bài giảng vào năm 1918 có tiêu đề *"Triết thuyết nguyên tử lôgích"* (The Philosophy of Logical Atomism)[1]. Thuyết nguyên tử lôgích xuất hiện trong tác phẩm *Luận cương Lôgích - Triết học* của L. Wittgenstein xuất bản năm 1921.

Thuyết nguyên tử lôgích là một hình thức của chủ nghĩa kinh nghiệm. Một trong những luận đề trung tâm của thuyết nguyên tử lôgích của Russell và Wittgenstein là cho rằng *thế giới bao gồm những sự kiện (facts) độc lập về mặt lôgích*, gồm vô số những sự kiện, và tri thức của chúng ta phụ thuộc vào dữ liệu của kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta về các sự kiện đó.

---

1. Bertrand Russell: *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge Classics, London and New York, 2010.

B. Russell cho rằng, yếu tố cấu tạo nên thế giới không phải là những nguyên tử vật chất, mà là những "sự kiện" (fact), trong đó những sự kiện đơn nhất được gọi là những "sự kiện nguyên tử" (atomic fact). Russell định nghĩa sự kiện nguyên tử là "loại sự kiện đơn giản nhất" (the simplest sort of fact). Mỗi sự kiện nguyên tử được diễn đạt một cách tương ứng với một mệnh đề đơn giản nhất gọi là "mệnh đề nguyên tử"[1], tức một "phán đoán nhất quyết đơn", trong đó không chứa đựng một nội dung liên hệ lôgích nào cả. Ví dụ, "cái này màu trắng" (this is white) là một sự kiện nguyên tử vì nó diễn đạt một sự kiện đơn nhất. Còn những mệnh đề nói lên mối quan hệ giữa hai, ba, hoặc bốn sự kiện là những mệnh đề phức hợp, không phải là mệnh đề nguyên tử. Mỗi sự kiện nguyên tử tồn tại độc lập với tất cả sự kiện khác. Các sự kiện nguyên tử có thể kết hợp với nhau tạo ra những sự kiện phức hợp thể hiện trong những mệnh đề, câu phức hợp. Vì vậy, thuyết nguyên tử lôgích gắn liền với yêu cầu phân tích về mặt lôgích để nhìn thấy được bản chất thực sự của các sự kiện, các câu cần phải được phân tích thành những hình thức lôgích của nó.

Trong Bài giảng về thuyết nguyên tử lôgích, B. Russell giải thích: "Lý do tôi gọi học thuyết này là thuyết nguyên tử lôgích bởi vì các nguyên tử mà tôi muốn nói đến với tính cách

1. "The propositions expressing them are what I call *atomic propositions*" (Bertrand Russell: *The Philosophy of Logical Atomism*, *Ibid*, pp.26-27).

là loại tồn tại cuối cùng của sự phân tích là những nguyên tử lôgích và không phải là những nguyên tử vật lý"[1].

Tuy tìm cách thoát khỏi chủ nghĩa duy tâm khách quan của Hegel, nhưng Russell lại rơi vào duy tâm chủ quan. Tính chất duy tâm chủ quan của học thuyết này là ở chỗ: Russell xuất phát từ lôgích, từ ngôn ngữ để giải thích thế giới. Thật ra, thế giới vật chất, các nguyên tử và những sự kiện của nó tồn tại khách quan; còn ngôn ngữ và lôgích chỉ là phương tiện được con người sử dụng để nhận thức và giải thích thế giới.

Cùng với việc sáng lập thuyết nguyên tử lôgích, Bertrand Russell còn chủ trương sáng tạo một "ngôn ngữ lý tưởng" (ideal language), trong đó có sự thống nhất chặt chẽ giữa ngôn ngữ và lôgích, nhằm khắc phục những hạn chế của ngôn ngữ thông thường. Theo Russell, một ngôn ngữ lý tưởng sẽ phô bày bản chất thực sự của thế giới để giúp chúng ta khỏi bị lầm lạc bởi cấu trúc ngẫu nhiên bề ngoài của ngôn ngữ tự nhiên. Giống như các sự kiện nguyên tử có thể được kết hợp thành những sự kiện phân tử trong chính thế giới, thì một ngôn ngữ lý tưởng như vậy có thể cho phép mô tả sự kết hợp bằng cách dùng những liên từ lôgích "và", "hoặc". Ở đây các phán đoán nhất quyết đơn dưới hình thức những mệnh đề nguyên tử được kết hợp lại thành những phán đoán phức. Ngoài

1. "The reason that I call my doctrine *logical* atomism is because the atoms that I wish to arrive at as the last sort of residue in analysis are logical atoms and not physical atoms" (Bertrand Russell: *Logic and Knowledge*, Capricorn Books, New York, 1918, p.179).

những sự kiện nguyên tử và sự kiện phân tử, Russell cho rằng cũng có những sự kiện chung (sự kiện cho "tất cả", "mọi cái") cần thiết để hoàn chỉnh bức tranh của thế giới.

Vì thế giai đoạn này của triết học phân tích có đặc trưng là "phân tích ngôn ngữ lý tưởng".

Giai đoạn thứ ba (khoảng những năm 1930-1945) gắn liền với chủ nghĩa thực chứng lôgích hay chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích nhóm Viên và nhóm Béclin với các đại biểu như Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, và sự truyền bá chủ nghĩa thực chứng sang nước Anh mà A. Ayer là đại biểu (nội dung của giai đoạn này sẽ được phân tích kỹ trong phần II).

Khi Đức Quốc xã lên nắm quyền, nhiều nhà triết học nhóm Viên và nhóm Béclin lánh nạn sang Mỹ và giảng dạy ở nhiều trường đại học ở Mỹ. Triết học phân tích nhờ đó phát triển ở Mỹ và nhiều nước khác.

Giai đoạn thứ tư (khoảng những năm 1945-1965) được đặc trưng bằng việc chuyển từ phân tích ngôn ngữ lý tưởng sang việc phân tích ngôn ngữ thông thường hằng ngày (ordinary-language analysis) với các nhà triết học ở Cambridge như Ludwig Wittgenstein, John Wisdom (1904-1993) và các nhà triết học ở Oxford như Gilbert Ryle (1900-1976), John Austin (1911-1960), Peter Strawson (1919-2006) và Paul Grice (1913-1988). Các nhà triết học phân tích nhận thấy rằng việc sáng lập ra một ngôn ngữ lý tưởng không có tính khả thi nên trở lại với ngôn ngữ thông thường.

Triết học phân tích không chỉ thịnh hành ở các nước Mỹ, Anh mà còn có ảnh hưởng đến nhiều nước nói tiếng Anh khác như Ôxtrâylia, Niu Dilân hay vùng Scandinavia và trở thành triết học thống trị ở các nước này. Hầu hết các khoa triết học ở các quốc gia này đã tự coi mình là những "khoa phân tích" (analytic department)[1].

Giai đoạn thứ năm từ giữa những năm 1960 trở đi là giai đoạn triết học phân tích mở rộng phạm vi quan tâm và nghiên cứu sang nhiều vấn đề khác ngoài việc phân tích ngôn ngữ. Các nhà triết học ở châu Âu và Mỹ bắt đầu cảm thấy sự chật chội của việc phân tích ngôn ngữ và ngày càng quan tâm nhiều hơn đến các vấn đề triết học truyền thống. Triết học phân tích tuy không mất đi nhưng bắt đầu có một sự hội tụ với triết học truyền thống. Ngoài lĩnh vực triết học ngôn ngữ, triết học phân tích còn bao quát nhiều lĩnh vực khác như triết học về khoa học, triết học về đạo đức, mỹ học, tôn giáo, v.v.. Nhiều vấn đề siêu hình học (về vũ trụ, về ý thức,...) cũng được phục sinh bởi một số nhà triết học phân tích ở giai đoạn này, như David Kellogg Lewis (1941-2001), David Armstrong (1926-2014), v.v..

2. Triết học ngôn ngữ

Triết học ngôn ngữ (philosophy of linguistics hay philosophy of language) là một trào lưu triết học gắn liền với triết học phân tích, bởi vì đối tượng của triết học phân

1. https://en.wikipedia.org/wiki/Analytic_philosophy.

tích là phân tích các khái niệm và mệnh đề ngôn ngữ, do vậy triết học ngôn ngữ được xem là cơ sở lý luận của triết học phân tích. Bertrand Russell và Ludwig Wittgenstein là những đại biểu của triết học phân tích đồng thời cũng là những đại biểu của triết học ngôn ngữ (theo nghĩa hẹp là linguistic philosophy hay philosophy of linguistics).

Cách tiếp cận của Wittgenstein về vai trò của ngôn ngữ cũng có sự khác nhau ở hai thời kỳ trong sự phát triển triết học ngôn ngữ học của ông.

Trong tác phẩm đầu tiên của Wittgenstein *Luận cương Lôgích - Triết học*, Wittgenstein coi ngôn ngữ là "bức tranh" của hiện thực và chỉ có ngôn ngữ nào chụp ảnh đúng hiện thực thì mới có giá trị. Ông viết: "Một mệnh đề là một bức tranh của hiện thực. Một mệnh đề là một kiểu mẫu của hiện thực như chúng ta nghĩ như vậy"[1]. Theo Wittgenstein, chỉ có ngôn ngữ khoa học mới có ý nghĩa, vì những mệnh đề của nó phản ánh đúng các sự kiện thực tế; còn ngôn ngữ triết học, đạo đức học, mỹ học, tôn giáo, v.v., đều không có ý nghĩa khoa học.

Trong tác phẩm thứ hai *Những điều tra về triết học* (Nguyên bản tiếng Đức: *Philosophische Untersuchungen*, tiếng Anh: *The Investigations of Philosophy*), tác phẩm được xuất bản lần đầu bằng tiếng Anh năm 1953 - hai năm sau khi ông qua đời, Ludwig Wittgenstein cho rằng

1. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus,* translated into English by C. K Ogden, Barnes and Noble Books, 2003, 4.01, p. 39.

ngôn ngữ không chỉ chụp ảnh hiện thực mà còn được sử dụng với nhiều mục đích khác nhau trong "những trò chơi ngôn ngữ" (tiếng Đức: *Sprachspiel*; tiếng Anh: *language game*) với những luật chơi khác nhau. Thuật ngữ "trò chơi" mà Wittgenstein dùng ở đây không phải như nhiều người thường hiểu nhầm như là "trò lừa đảo" không có tính nghiêm túc, mà với nghĩa là "những cách dùng đa dạng với những luật lệ khác nhau", vì cách dùng ngôn ngữ cũng giống như chơi những trò chơi.

Trò chơi có nhiều loại khác nhau gắn liền với những luật chơi khác nhau. Ngôn ngữ cũng vậy, ở Đoạn 23 trong tác phẩm *Những điều tra về triết học*, Wittgenstein cho rằng: "Có vô số cách khác nhau trong việc chúng ta dùng những cái gọi là 'ký hiệu', 'từ', 'câu'. Và tính đa dạng này không phải là cố định, được đưa ra một lần và dùng mãi mãi, mà sẽ có những loại ngôn ngữ mới, những trò chơi ngôn ngữ mới,... ra đời cũng như những trò chơi khác trở thành lạc lậu và bị lãng quên"[1].

Chúng ta dùng ngôn ngữ trước hết là để "gọi tên" (naming). Gọi tên, theo Wittgenstein, "là một việc giống như chúng ta dán một cái nhãn (label) lên đồ vật", là "bước chuẩn bị cho việc dùng một từ". "Chúng ta gọi tên để rồi sau đó chúng ta nói về chúng". Ông đã đưa ra một

1. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen (The Investigations of Philosophy)*, translated into English by G.E.M. Anscombe, Blackwell Publishers, UK and USA, second edition, 1958, p.11 (song ngữ Đức - Anh).

danh sách để chứng tỏ rằng một từ, một câu, một ký hiệu, v.v., có thể được dùng với nhiều nghĩa khác nhau, như dùng để gọi tên, mô tả, tường thuật, ra lệnh và chấp hành, chất vấn và trả lời, báo cáo, tiên đoán, giải quyết, tán thán, dịch nghĩa, v.v.. Tuy nhiên, trong nhiều trường hợp, chẳng hạn trong các câu tán thán, từ ngữ chẳng phải là "tên" hay "hình ảnh" của hiện thực nào cả[1].

Theo Wittgenstein, ý nghĩa của một từ nằm ở việc sử dụng từ đó trong một trò chơi nhất định. Ngoài trò chơi thì từ ngữ không có ý nghĩa gì cả. Việc xác định như vậy của Wittgenstein trong tác phẩm này giúp chúng ta hiểu được chức năng của ngôn ngữ rõ ràng hơn là trong *Luận cương (Tractatus)* của ông.

L. Wittgenstein *phủ nhận vai trò thế giới quan của triết học.* Triết học chỉ đơn giản là đưa ra vấn đề và không có gì phải giải thích cả, không suy diễn để rút ra kết luận nào cả. Bởi vì theo những nhà kinh nghiệm chủ nghĩa, *tất cả chỉ là hiện tượng.* Chúng ta chỉ cần nêu ra hiện tượng là đủ rồi, không có gì ẩn giấu đằng sau những hiện tượng cả, nghĩa là không có gì là "bản chất" phải giải thích như các nhà triết học đã từng làm.

Ông nói: "Triết học chỉ đơn giản đặt mọi vấn đề ra trước mắt chúng ta, không giải thích và cũng không suy diễn gì cả; mọi cái gì đã mở ra cho thấy thì không có gì

1. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen, Ibid,* pp.12-13.

phải giải thích nữa. Bởi vì những điều ẩn giấu đều không phải là sự quan tâm của chúng ta"[1].

Theo Wittgenstein, triết học cần phải tuân theo những luật chơi của ngôn ngữ hằng ngày, "triết học không thể can thiệp vào cách dùng ngôn ngữ thực tế hằng ngày; suy cho cùng nó chỉ có thể mô tả"[2].

Theo Wittgenstein, sai lầm của triết học, *một là*, tìm cách giải thích sự việc trong khi triết học không có khả năng giải thích gì cả; *hai là*, nó không hiểu được ngôn ngữ hằng ngày và đã phạm luật chơi của trò chơi ngôn ngữ. Ông nói: "Khi làm triết học, chúng ta giống như người dã man, người nguyên thủy, họ nghe những từ ngữ của người văn minh rồi đưa ra một sự giải thích sai lệch về chúng và từ đó rút ra những kết luận quái gở"[3].

Do vậy, những vấn đề siêu hình học không phải là những vấn đề chân chính mà chỉ là điều phi lý bắt nguồn từ việc không biết sử dụng ngôn ngữ. Do đó, sai lầm của các nhà triết học cần phải được chữa trị. Khi ngôn ngữ đã được làm cho trong sạch thì các vấn đề triết học phải bị thủ tiêu. Khi nhà triết học đã học được cách dùng ngôn ngữ thường ngày thì họ sẽ không còn rơi vào sai lầm ngôn ngữ nữa. Những vấn đề triết học sẽ biến mất và sự trăn trở của họ về thế giới, về con người, về Thượng đế, v.v., sẽ được giải tỏa, bởi vì họ không còn muốn nói về những điều vô nghĩa như thế nữa.

1, 2, 3. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen, Ibid*, p.50, 49, 79.

Triết học ngôn ngữ coi đối tượng của triết học là "làm trong sạch" (*clarify*) tư tưởng và được thực hiện bằng sự phân tích hình thức lôgích của các mệnh đề lý luận. Triết học ngôn ngữ vì thế lấy hoạt động phân tích ngôn ngữ làm trung tâm. Nhiệm vụ của triết học là *phân tích ngôn ngữ* để khám phá ra những trò chơi ngôn ngữ, những luật lệ của ngôn ngữ trong việc sử dụng từ ngữ và loại bỏ những khó khăn do sự vi phạm các luật của trò chơi ngôn ngữ. Như vậy, ở Wittgenstein, *triết học ngôn ngữ gắn liền với triết học phân tích.*

Theo nhận xét của T.Z. Lavine, tác giả của một cuốn sách nổi tiếng đã từng được dùng làm sách giáo khoa triết học ở Mỹ, "Với quan điểm mới này về ngôn ngữ, Wittgenstein mở ra giai đoạn thứ hai trong triết học ngôn ngữ mà bấy giờ thường được gọi là *triết học phân tích*, nó đã thống trị trong triết học ở các nước nói tiếng Anh hơn một phần tư thế kỷ". Thật ra, nếu diễn đạt một cách chính xác hơn, triết học ngôn ngữ và triết học phân tích tuy là hai loại triết lý khác nhau, có giai đoạn phát triển khác nhau, nhưng từ khi chúng gắn liền với nhau đã làm thay đổi vai trò của triết học. Cũng theo T.Z. Lavine, "với quan điểm mới này của Wittgenstein về nhiều loại ngôn ngữ, nhiều trò chơi ngôn ngữ, nhiều cách thức trong đó từ ngữ biểu hiện ý nghĩa của nó, về câu hỏi mà bây giờ chúng ta cần đặt lại: 'Vai trò của triết học trong thế giới là gì?'. Vai trò của triết học là phân tích. Nhiệm vụ của

triết học là phân tích ngôn ngữ để phát hiện ra nhiều trò chơi ngôn ngữ và những luật chơi dùng cho từ ngữ, và để loại bỏ những vấn đề rối rắm nảy sinh khi những luật chơi bị lạm dụng"[1].

Trong bài *"Oxford với 'nạn dịch' của triết học ngôn ngữ thường ngày"* (*Oxford and the 'Epidemic' of Ordinary Language Philosophy*), Lynd Forguson viết: "Mười năm sau khi kết thúc Chiến tranh thế giới thứ hai, Đại học Oxford trở thành trung tâm của một hoạt động triết học phong phú. Từ đây nổi lên một phong trào triết học mới và khác thường, được hiểu với những cách khác nhau như là "triết học ngôn ngữ thường ngày" (ordinary language philosophy), "phân tích ngôn ngữ" (linguistic analysis), "phân tích khái niệm" (conceptual analysis), hay nói đơn giản là Triết học Oxford[2]. Cũng theo tác giả, mặc dù nó tập trung ở Oxford, nhưng vào cuối những năm 1950, nó lan rộng ra khắp nước Anh và tới cả các nước như Mỹ, Ôxtrâylia, Niu Dilân, Canađa và nhiều thuộc địa nói tiếng Anh trước đây của Anh quốc.

Triết học ngôn ngữ với việc phân tích ngôn ngữ thường ngày nở rộ và phát triển sau Chiến tranh thế giới thứ hai, nhưng sau đó thì suy giảm nhanh chóng vào

1. T.Z. Lavine: *From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest*, Bantam Books, New York, 1989, p.406.

2. Lynd Forguson: *Oxford and the "Epidemic" of Ordinary Language Philosophy*, The Monist, vol. 84, no. 3, Illinois, 2001, pp. 325-345.

cuối những năm 1960, đầu những năm 1970. Tuy nhiên, một bộ phận các nhà triết học phân tích trong giai đoạn sau vẫn tiếp tục nghiên cứu phát triển triết học về ngôn ngữ và sử dụng phương pháp phân tích ngôn ngữ trong hoạt động phân tích của mình.

Các nhà triết học phương Tây trong thời kỳ hậu hiện đại, như Jean-François Lyotard, Fredric Jameson,... vẫn còn chịu ảnh hưởng sâu sắc của triết học ngôn ngữ. Lyotard sử dụng rộng rãi thuật ngữ "trò chơi ngôn ngữ" của Wittgenstein. Các nhà triết học này vẫn tiếp cận các vấn đề triết học như là những sáng tạo ngôn ngữ, gọi chúng là những "chuyện kể" (récits, narratives, có tác giả dịch là "tự sự"), được chia thành "những chuyện đại sự" (grand narratives: đại tự sự; métarécits, metanarratives: siêu tự sự) và "những chuyện tiểu sự" (petits récits, little narratives: tiểu tự sự). Trong phần Mở đầu tác phẩm *Điều kiện hậu hiện đại: Báo cáo về nhận thức* - tác phẩm được đánh giá là cái mốc đưa chủ nghĩa hậu hiện đại vào lĩnh vực triết học, Jean-François Lyotard nói: "Tôi định nghĩa hậu hiện đại là sự mất niềm tin đối với những siêu tự sự". Cũng theo ông, "không còn gì nghi ngờ, sự mất niềm tin này là kết quả của tiến bộ trong các khoa học"[1]. Thuật ngữ "Trò chơi ngôn ngữ" (tiếng Pháp: les jeux de langage) được Lyotard nhắc đi nhắc lại hàng chục lần trong tác phẩm của mình. Rõ ràng, triết học hậu hiện đại

1. Jean-François Lyotard: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, 1984, p.xxiv.

cũng là sự tiếp tục đường lối của triết học phân tích và triết học ngôn ngữ.

II. CHỦ NGHĨA THỰC CHỨNG LÔGÍCH HAY CHỦ NGHĨA KINH NGHIỆM LÔGÍCH

Chủ nghĩa thực chứng lôgích (hay chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích) là một hình thức phát triển mới của chủ nghĩa thực chứng, ra đời vào những năm đầu thế kỷ XX nên còn được gọi là *chủ nghĩa thực chứng mới (neo-positivism)*[1]. Để hiểu được trào lưu triết học này, trước hết, chúng ta cần làm rõ thế nào là chủ nghĩa thực chứng nói chung và quá trình phát triển dẫn đến chủ nghĩa thực chứng lôgích. Tiếp đó, sẽ phân tích những luận điểm cơ bản, chỉ ra những đóng góp và hạn chế của trào lưu triết học này.

1. Hoàn cảnh ra đời, phát triển của chủ nghĩa thực chứng dẫn đến sự xuất hiện của chủ nghĩa thực chứng lôgích

a. Hoàn cảnh ra đời, phát triển của chủ nghĩa thực chứng

- Chủ nghĩa thực chứng là gì?

Thuật ngữ "chủ nghĩa thực chứng" (positivism) xuất

1. Chúng ta nên dùng thuật ngữ "chủ nghĩa thực chứng lôgích" cho thống nhất với cách gọi ở phương Tây; còn thuật ngữ "chủ nghĩa thực chứng mới" hoặc ít được dùng, hoặc được dùng để chỉ một phong trào xã hội học xuất hiện ở Mỹ đầu thế kỷ XX (*TG*).

phát từ tính từ Latinh: positivus (tiếng Anh: positive), có nghĩa là xác thực, chắc chắn. Chủ nghĩa thực chứng là khuynh hướng triết học cho rằng chỉ có tri thức xác thực (positive knowledge) mới đáng tin cậy. Thế nào là tri thức xác thực? Các nhà triết học thực chứng là những nhà khoa học đứng trên lập trường chủ nghĩa kinh nghiệm, cho rằng tri thức xác thực là tri thức có nguồn gốc và được chứng minh bằng kinh nghiệm cảm tính (bằng quan sát và thực nghiệm). Về sau, các nhà thực chứng lôgích bổ sung thêm vai trò của lôgích và toán học. Theo họ chỉ có hai loại tri thức xác thực: một là, *tri thức toán học*, vì nó dựa trên những quy tắc lôgích chặt chẽ; hai là, *tri thức khoa học thực nghiệm* được hình thành và chứng minh bằng quan sát và thực nghiệm. Các lĩnh vực: siêu hình học, đạo đức học, mỹ học, thần học, kể cả một số lý thuyết khoa học, như thuyết nguyên tử, thuyết tiến hóa, v.v., theo các nhà triết học thực chứng, đều không phải là tri thức xác thực, vì chúng không dựa trên suy luận lôgích chặt chẽ và sự quan sát bằng giác quan.

Như vậy có thể định nghĩa: *chủ nghĩa thực chứng là khuynh hướng triết học chỉ tin vào tri thức xác thực, bác bỏ các loại tri thức không gắn liền với kinh nghiệm và nằm ngoài khả năng có thể được chứng minh bằng lôgích, bằng quan sát và thực nghiệm.*

- Hoàn cảnh ra đời, người sáng lập và quá trình phát triển của chủ nghĩa thực chứng

Sự ra đời của chủ nghĩa thực chứng là một phản ứng

gay gắt chống lại siêu hình học. Tính chất giáo điều và sự bất cập của các hệ thống triết học truyền thống, nhất là siêu hình học của Hegel đã làm cho các nhà khoa học căm ghét tính chất tư biện của siêu hình học duy tâm và từ đó phủ nhận luôn cả siêu hình học nói chung. Trước đây, Isaac Newton đã từng cảnh báo: "Vật lý học hãy coi chừng siêu hình học". Tiếp tục quan điểm như vậy, Auguste Comte, Ernst Mach và các nhà triết học về khoa học đầu thế kỷ XX coi tri thức chân chính chỉ có trong lĩnh vực toán học và khoa học thực nghiệm. Theo họ, các vấn đề siêu hình học đặt ra từ trước đến nay chỉ là những vấn đề "giả", "vô nghĩa".

Sự phát triển của khoa học, nhất là toán học và vật lý học thực nghiệm đặt ra một vấn đề triết học là *nghiên cứu về bản chất, con đường hình thành, phương pháp chứng minh cho tri thức khoa học*, dẫn đến sự ra đời của một chuyên ngành triết học mới - *triết học về khoa học* (philosophy of science). Các nhà triết học thuộc lĩnh vực này phần lớn là những nhà toán học, vật lý học nên có khuynh hướng tuyệt đối hóa vai trò của toán học và khoa học thực nghiệm, phủ nhận siêu hình học, tức triết học về thế giới quan và một số lĩnh vực lý luận khác như đạo đức, mỹ học, thần học, v.v..

Người sáng lập và đặt tên cho chủ nghĩa thực chứng là nhà triết học Pháp Auguste Comte (1798-1857).

A. Comte sinh ở Montpellier, miền Tây Nam nước Pháp. Lúc đầu ông làm thư ký và chịu ảnh hưởng của nhà xã

hội chủ nghĩa Pháp Saint-Simon. Ông cũng có quan hệ mật thiết với nhà triết học Anh John Stuart Mill.

Trong những năm 1830-1842, ông xuất bản sáu tập của tác phẩm *Tiến trình của triết học thực chứng* (*Cours de philosophie positive*); ba tập đầu nói về các khoa học tự nhiên, hai tập cuối dự báo về sự xuất hiện một khoa học về xã hội. Năm 1848, Comte cho ra đời một công trình khác có tên: *Quan điểm tổng quát về chủ nghĩa thực chứng*. Trong những năm 1851-1854, ông xuất bản bốn tập của tác phẩm *Hệ thống chính trị thực chứng* (*Systèmе de politique positive*).

A. Comte được coi là người sáng lập ra "xã hội học", một khoa học có nhiệm vụ phát hiện ra trật tự và quy luật của xã hội giống như vật lý học, nên lúc đầu ông gọi nó là "vật lý xã hội". Ông nói về cấu trúc của xã hội và các quy luật của ba giai đoạn phát triển của xã hội: (1) Giai đoạn *huyền thoại* (*theological* stage), (2) giai đoạn *siêu hình* (*metaphysical* stage) và (3) giai đoạn *thực chứng* (*positive* stage). Trong giai đoạn đầu con người tin vào các lực lượng siêu tự nhiên, do đó tôn giáo giữ vai trò thống trị. Tôn giáo cũng trải qua ba hình thức: bái vật giáo, đa thần giáo và độc thần giáo. Ở giai đoạn thứ hai được coi là giai đoạn chuyển tiếp, con người tin vào những khái niệm trừu tượng. Tới giai đoạn thứ ba - giai đoạn thực chứng, con người dần dần gạt bỏ những vấn

đề trừu tượng thiếu căn cứ, tiến tới việc nghiên cứu hiện tượng một cách khoa học và chỉ tin vào những tri thức đã được kiểm nghiệm (tri thức thực chứng).

Đóng góp thứ hai của A. Comte có ý nghĩa và được thừa nhận lâu dài hơn, đó là sự phân loại các khoa học. Comte chia ra sáu khoa học và sắp xếp theo trình tự tiến hóa: toán học, thiên văn học, vật lý học, hóa học, sinh vật học và xã hội học. Khoa học trước làm tiền đề cho khoa học sau, khoa học sau phải dựa vào thành tựu của khoa học trước, ví dụ, thiên văn học phải dựa vào toán học; xã hội học xuất hiện sau cùng vì phải có tiền đề là các khoa học tự nhiên. Với sự phân loại khoa học này, A. Comte được coi là *một nhà triết học về khoa học.*

Chủ nghĩa thực chứng sau đó được nhà vật lý và triết học Áo Ernst Mach phát triển.

Ernst Mach sinh ở Moravia, Áo (nay thuộc Cộng hòa Séc). Từ năm 1895 đến năm 1901, E. Mach là giáo sư dạy "Lịch sử và triết học về các khoa học quy nạp" ở trường Đại học Viên, vì thế có ảnh hưởng lớn đến tư tưởng của nhóm Viên.

Về mặt vật lý học, E. Mach có những đóng góp như "số Mach" (Mach number) và những nghiên cứu về "sóng xung kích" (shock wave). Ngoài những tác phẩm về vật lý học, E. Mach có một tác phẩm triết học quan trọng là *Phân tích về cảm giác và mối liên hệ giữa cái vật lý với*

cái tâm lý[1]. Nội dung tác phẩm nói lên lập trường chủ nghĩa kinh nghiệm và sự bác bỏ siêu hình học của ông.

Những phát minh trong vật lý học của E. Mach có ảnh hưởng đến thuyết tương đối rộng (theory of general relativity) của Albert Einstein, đồng thời tư tưởng triết học của ông cũng được Einstein đánh giá cao.

Vào cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX, triết học của E. Mach có ảnh hưởng đến một số nhà triết học Nga, trong đó có Alexander Bogdanov (1873-1928) và một số người khác. Họ dùng thuật ngữ của nhà vật lý học Đức Richard Avenarius để gọi nhận thức luận của họ là "chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán" (empirio-criticism). Thực chất của chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán, như V.I. Lênin chỉ ra trong tác phẩm *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán*, đó là sự kết hợp giữa chủ nghĩa duy tâm chủ quan triết học với chủ nghĩa thực chứng trong khoa học.

b. Chủ nghĩa thực chứng lôgích - hình thức phát triển mới của chủ nghĩa thực chứng

Chủ nghĩa thực chứng lôgích (logical positivism) là cái tên được nhóm Viên dùng để chỉ lập trường triết học của mình. Nó lấy chủ nghĩa kinh nghiệm làm cơ sở nhận thức luận của mình nên còn được gọi là "chủ nghĩa

1. Ernst Mach: *The Analysis of Sensations and the Relation of the Physical to the Psychical*, translated by C.M. Williams, Chicago and London, The Open Court Publishing Company, 1914.

kinh nghiệm lôgích" (logical empiricism). Nó kết hợp chủ nghĩa thực chứng truyền thống với những thành tựu mới về toán học và lôgích học, nên một số nhà nghiên cứu gọi nó là "chủ nghĩa thực chứng mới". Nòng cốt của nó là nhóm Viên và nhóm Béclin. Ngoài tiền đề khoa học là toán học và lôgích học, chủ nghĩa thực chứng lôgích còn kế thừa những thành tựu của triết học ngôn ngữ và triết học phân tích của Bertrand Russell và Ludwig Wittgenstein.

- Nhóm Viên và nhóm Béclin

Từ năm 1910, ở Viên nổi lên một phong trào tán dương vai trò triết học thực chứng (positivist philosophy) của E. Mach đối với khoa học và đời sống tinh thần của xã hội, nhất là sự cảnh báo của E. Mach về sự lạm dụng siêu hình học trong khoa học. Nòng cốt của phong trào này là nhà toán học Hans Hahn, nhà triết học, kinh tế học Otto Neurath, và nhà vật lý học Philipp Frank. Từ năm 1922 dưới sự chủ trì của Moritz Schlick[1], nhiều cuộc thảo luận

1. Moritz Schlick (1882-1936), sinh ở Béclin, Đức, tốt nghiệp tiến sĩ vật lý năm 1904. Năm 1922, ông trở thành giáo sư về triết học tự nhiên, giảng dạy về phương pháp quy nạp ở trường Đại học Viên. Năm 1928, ông trở thành người lãnh đạo nhóm Viên. Trong những năm 1930 do uy tín của nhóm này lan rộng, Schlick được mời giảng dạy triết học ở Anh, Mỹ. Tác phẩm của ông gồm có: *Không gian và thời gian trong Vật lý học đương đại (Space and Time in Contemporary Physics)*; *Lý luận chung về nhận thức (General Theory of Knowledge)*; *Những vấn đề đạo đức học (Problems of Ethics)*. Sau khi Hitler lên nắm quyền, Schlick vẫn tiếp tục ở lại giảng dạy và bị một sinh viên cũ quá khích bắn chết.

liên tiếp được tiến hành. Năm 1928, có thêm sự tham gia của Rudolp Carnap[1] và một số nhà khoa học khác. "Hội Ernst Mach" (tiếng Đức: *Verein Ernst Mach*, tiếng Anh: *The Ernst Mach Society*) được thành lập, đứng đầu là Moritz Schlick. Hội này còn được gọi là "Nhóm Viên" (tiếng Đức: *Wiener Kreis*; tiếng Anh: *The Vienna Cirle*). Nhóm này lấy tác phẩm *Luận cương Lôgích - Triết học* của nhà triết học Áo *Ludwig Wittgenstein* làm nền tảng tư tưởng.

Năm 1929, nhóm này đi đến một tuyên bố chung về lập trường thế giới quan của họ có thể quy về hai điểm chính: một là, lập trường kinh nghiệm và thực chứng chủ nghĩa (empiricist and positivist position), nghĩa là lập trường cho rằng tri thức chỉ có được bằng con đường kinh nghiệm và phương pháp quy nạp. Hai là, việc áp dụng

1. Rudolp Carnap (1891-1970), sinh ở Đức, học đại học ở Béclin, Jena. Trong những năm 1930, ông giảng dạy ở Ba Lan, Tiệp. Từ năm 1935 ông di cư sang Mỹ và giảng dạy tại nhiều trường đại học ở Mỹ. Nhiều tác phẩm của ông được dịch và xuất bản bằng tiếng Anh như: *Ý nghĩa và tính tất yếu: Sự nghiên cứu trong Ngữ nghĩa học và Lôgích tình thái (Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic); Nhập môn Triết học về khoa học (An Introduction to the Philosophy of Science); Cấu trúc lôgích của thế giới và những vấn đề giả trong triết học (The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy); Nhập môn về Lôgích tượng trưng và sự vận dụng nó (Introduction to Symbolic Logic and its Applications); Cú pháp lôgích của ngôn ngữ (The Logical Syntax of Language); Cơ sở lôgích của tính xác suất (Logical Foundations of Probability); Cơ sở triết học của Vật lý học (Philosophical Foundations of Physics).*

một loại phương pháp đặc thù trong triết học được gọi là phân tích lôgích (logical analysis). Nhóm này coi Ludwig Wittgenstein và Bertrand Russell là "những người cha tinh thần" (intellectual fathers).

Cũng trong năm 1928 ở Béclin, Hội triết học kinh nghiệm (Society for Empirical Philosophy) do Hans Reichenbach[1] thành lập với sự tham gia của Carl G. Hempel, Richard von Mises, David Hilbert và Kurt Grelling. Hội này còn được gọi là *Nhóm Béclin* (Tiếng Đức: *die Berliner Gruppe;* tiếng Anh: *The Berlin Circle*). Nhóm Viên và nhóm Béclin có sự tương đồng với nhau về nhiều quan điểm, nhưng giữa họ cũng có một vài điểm khác nhau. Reichenbach gọi lập trường của mình là chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích (logical empiricism), trong khi đó nhóm Viên gọi là chủ nghĩa thực chứng lôgích (logical positivism). Tuy nhiên, người ta ít phân biệt và thường dùng chung hai thuật ngữ để chỉ lập trường chung của khuynh hướng triết học này ở Áo và Đức và đôi khi được nhắc đến với cái tên: chủ nghĩa thực chứng mới (neo-positivism).

---

1. Hans Reichenbach (1891-1953), giảng dạy vật lý học ở trường Đại học Béclin. Năm 1933, khi Đức Quốc xã lên nắm quyền, ông bị cách chức vì có nguồn gốc Do Thái. Ông di cư sang Thổ Nhĩ Kỳ, sau đó năm 1938 sang Mỹ, giữ chức giáo sư triết học ở trường Đại học Caliphoócnia. Tác phẩm của ông gồm có: "Những cơ sở triết học của cơ học lượng tử" (*The Philosophical Foundations of Quantum Mechanics*, 1944); "Những yếu tố của Lôgích tượng trưng" (*Elements of Symbolic Logic*, 1947) và "Sự trỗi dậy của Triết học về khoa học" (*The Rise of Scientific Philosophy*, 1951).

- Thực chất của chủ nghĩa thực chứng lôgích hay chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích

Ý nghĩa của thuật ngữ "chủ nghĩa thực chứng lôgích" hay "chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích" được Rudolph Carnap đề cập trong *Lời tựa* cuốn sách của ông *Cấu trúc lôgích của thế giới và Những vấn đề giả trong triết học* như sau:

"Chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống đã nhấn mạnh một cách đúng đắn vai trò của cảm giác, nhưng không nhận thức được tầm quan trọng và tính chất đặc thù của những hình thức lôgích và toán học. Chủ nghĩa duy lý thì ý thức được tầm quan trọng này, nhưng lại tin rằng lý tính không chỉ có thể cung cấp những hình thức, mà còn có thể tự mình (một cách tiên nghiệm) tạo ra nội dung mới. Thông qua ảnh hưởng của Gottlob Frege mà tôi được học ở Jena, nhưng ông chỉ được công nhận là một nhà lôgích học xuất sắc sau khi qua đời, và thông qua việc nghiên cứu những tác phẩm của Bertrand Russell, tôi đã nhận thức được ở mặt khác, tầm quan trọng cơ bản của toán học đối với sự hình thành hệ thống tri thức. Những sự hiểu thấu này tạo nên cơ sở cho tác phẩm của tôi, và về sau thông qua những cuộc mạn đàm với nhóm của Schlick ở Viên và thông qua ảnh hưởng của những tư tưởng của Wittgenstein, những tư tưởng này đã phát triển thành cái mốt tư duy đặc trưng cho nhóm Viên. Định hướng này đôi khi được gọi là "chủ nghĩa kinh

nghiệm lôgích" (hay "chủ nghĩa thực chứng lôgích") để chỉ hai yếu tố đó"[1].

Như vậy, "chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích" hay "chủ nghĩa thực chứng lôgích" là trào lưu triết học về khoa học hình thành đầu thế kỷ XX, đại biểu của nó là một số nhà khoa học ở Áo và Đức, tên gọi của nó thể hiện một lập trường nhận thức luận mới: sự kết hợp giữa chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống và chủ nghĩa thực chứng cổ điển với lôgích học và toán học hiện đại.

- Sự truyền bá chủ nghĩa thực chứng mới sang các nước nói tiếng Anh

Từ cuối thập niên 1930 và nhất là sau khi Đức Quốc xã lên nắm chính quyền và sáp nhập nước Áo vào nước Đức, các thành viên của nhóm Viên và nhóm Béclin, người ở lại thì bị ám sát (trường hợp Schlick), những người khác chạy ra nước ngoài và trở thành giảng viên của nhiều trường đại học ở Mỹ, như Carl Hempel, Hans Reichenbach, Rudolf Carnap, Philipp Frank, và Herbert Feigl. Chủ nghĩa thực chứng lôgích nhờ thế trở thành triết học thống trị ở Mỹ.

Chủ nghĩa thực chứng cũng được phổ biến ở Anh với tác phẩm *Ngôn ngữ, Chân lý và Lôgích (Language, Truth, and Logic* - 1936) của nhà triết học Anh Alfred J. Ayer.

---

1. Rudolph Carnap: *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, translated by Rolf A. George, Open Court Classics, Chicago, Illinois, 2003, p. vi.

2. Một số luận điểm cơ bản của chủ nghĩa thực chứng lôgích hay chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích

Các nhà thực chứng nhóm Viên và nhóm Béclin như đã nói trên lấy chủ nghĩa kinh nghiệm làm nền tảng, tiếp tục con đường của chủ nghĩa thực chứng truyền thống, kết hợp với những thành tựu mới của toán học và lôgích học, kế thừa quan điểm của triết học ngôn ngữ, phương pháp của triết học phân tích tạo nên một hệ thống quan điểm riêng cho triết học của mình. Dưới đây là một số đặc trưng và luận điểm cơ bản của trào lưu triết học này.

a. Chủ nghĩa kinh nghiệm

Chủ nghĩa kinh nghiệm (empiricism) là truyền thống của triết học Anh, có nguồn gốc từ Francis Bacon (1561-1626), người được coi là ông tổ của nó, với ba đại biểu nổi tiếng ở thế kỷ XVII-XVIII là John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) và David Hume (1711-1776). Chủ nghĩa kinh nghiệm được các nhà triết học thực chứng và triết học thực dụng vận dụng và phát triển trong thế kỷ XX. Nhà triết học Đức Richard Avenarius[1] và những người theo chủ nghĩa Mach ở Nga đã gọi triết học của mình là "chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán"

1. Richard Avenarius (1843-1896), sinh ở Đức, tốt nghiệp tiến sĩ ở Đại học Leipzig, giáo sư Đại học Zurich (Thụy Sĩ). Ông là một đại biểu của chủ nghĩa thực chứng. "Chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán" là thuật ngữ do ông đặt ra để gọi lý luận nhận thức của mình, được một số nhà triết học Nga truyền bá và bị V.I. Lênin phê phán trong tác phẩm *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán.*

(empirio-criticism). Các nhà triết học thực dụng Mỹ, như William James dùng thuật ngữ "chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để" (radical empiricism), John Dewey thì dùng "chủ nghĩa kinh nghiệm trực tiếp" (immediate empiricism) để mô tả hệ thống triết học của mình.

Bên cạnh E. Mach, chủ nghĩa kinh nghiệm của Bertrand Russell, người thầy của Ludwig Wittgenstein, người cha tinh thần của nhóm Viên có ảnh hưởng rất lớn đến lập trường nhận thức luận của nhóm này. Trong tác phẩm *Tri thức của chúng ta về thế giới bên ngoài* (*Our Knowledge of the External World*, 1926) và tác phẩm *Tìm hiểu về ý nghĩa và chân lý* (*Inquiring into Meaning and Truths*, 1962), B. Russell giải thích rằng mọi tri thức thực sự của chúng ta đều được xây dựng từ những "kinh nghiệm trực tiếp". Chính vì thế, các nhà triết học thực chứng nhóm Béclin, đứng đầu là Hans Reichenbach, đã đặt tên cho tổ chức của mình là "Hội triết học kinh nghiệm" và gọi lập trường triết học của mình là "chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích".

Các nhà triết học thực chứng nhóm Viên và nhóm Béclin đều là những người đứng trên lập trường chủ nghĩa kinh nghiệm đối lập với chủ nghĩa duy lý và triết học tư biện. Theo chủ nghĩa kinh nghiệm, mọi tri thức của con người *đều có nguồn gốc từ quan sát bằng giác quan*, không có tri thức bẩm sinh hay siêu nghiệm. Kinh nghiệm cũng được coi là *tiêu chuẩn để kiểm tra chân lý*. Nguyên tắc khả thực chứng nhóm Viên gắn liền chặt

chẽ với chủ nghĩa kinh nghiệm. Do vậy, khi Karl Popper xuất phát từ chủ nghĩa duy lý để bác bỏ chủ nghĩa kinh nghiệm thì cũng bác bỏ luôn cả nguyên tắc này.

b. Nguyên tắc khả thực chứng của chủ nghĩa thực chứng lôgích

Nguyên tắc khả thực chứng (verifiability principle) của chủ nghĩa thực chứng lôgích có thể được hiểu: *một là,* thừa nhận *tính có thể được chứng thực* hay *khả năng chứng thực (verifiability),* tức khả năng có thể chứng minh một mệnh đề, một lý thuyết là chân thực; *hai là,* lấy kinh nghiệm (quan sát, thực nghiệm) làm tiêu chuẩn của việc xác định tính khoa học hay không khoa học, tính chân lý hay sai lầm của một mệnh đề lý luận; *ba là,* bằng *phương pháp quy nạp,* từ việc kiểm tra tất cả những mệnh đề đơn giản nhất (mệnh đề nguyên tử) để đi đến kết luận chung cho một luận đề hay một giả thuyết.

Như vậy, thực chứng vừa là một nguyên tắc - nguyên tắc khả thực chứng vừa là một phương pháp hay hoạt động - *kiểm tra,* tức phương pháp lấy kinh nghiệm (quan sát, thực nghiệm) để chứng minh hay bác bỏ.

Trên cơ sở phân tích những luận điểm lý luận thành các mệnh đề đơn giản nhất (mệnh đề nguyên tử), các nhà triết học thực chứng phân chia chúng thành hai loại mệnh đề: những mệnh đề có ý nghĩa khoa học (scientifically meaningfull propositions) hay có ý nghĩa về mặt nhận thức (cognitively meaningfull) và những mệnh đề không có ý nghĩa khoa học (scientifically meaningless

propositions) hay không có ý nghĩa về mặt nhận thức (cognitively meaningless). Những mệnh đề có ý nghĩa khoa học là những mệnh đề có thể kiểm tra, chứng thực được bằng kinh nghiệm cảm tính; chúng lại được chia thành những mệnh đề chân thực (true) và những mệnh đề không chân thực, giả dối (false). Còn những mệnh đề không thể chứng thực, kiểm tra được, không thể xác định được là đúng hay sai thì đều là những mệnh đề không có ý nghĩa khoa học và cần phải loại bỏ.

Nguồn gốc tư tưởng của nguyên tắc khả thực chứng có thể tìm thấy trong tác phẩm *Luận cương Lôgích-Triết học* (*Tractatus Logico-Philosophicus*) của Ludwig Wittgenstein. Theo ông, "Thế giới là toàn bộ những sự kiện, chứ không phải những sự vật" (Luận cương 1.1); "Một mệnh đề là một bức tranh của hiện thực. Một mệnh đề là một kiểu mẫu của hiện thực" (4.01), "Một bức tranh có thể phù hợp hay không phù hợp với hiện thực, có thể đúng hay sai, chân thực hay giả dối" (2.21), "Để phát hiện ra bức tranh là chân thực hay giả dối, chúng ta cần phải so sánh nó với hiện thực" (2.23), "một mệnh đề đơn giản nhất, mệnh đề sơ đẳng khẳng định sự tồn tại của một sự kiện nguyên tử" (4.21) và "nếu mệnh đề sơ đẳng chân thực thì sự kiện nguyên tử này là tồn tại; còn nếu mệnh đề sơ đẳng giả dối thì sự kiện nguyên tử này là không tồn tại" (4.25); "Việc xác định tất cả các mệnh đề chân thực sẽ mô tả được thế giới một cách hoàn toàn. Thế giới được mô tả bằng việc xác định tất cả các mệnh đề sơ

đẳng, xác định mệnh đề nào là chân thực, mệnh đề nào là giả dối" (4.26)[1].

Alfred J. Ayer[2], một đại biểu của chủ nghĩa thực chứng lôgích ở Anh viết: "Tiêu chuẩn (criterion) mà chúng ta dùng để kiểm tra tính chân chính của những phát biểu tường minh về sự kiện là tiêu chuẩn khả thực chứng. Chúng ta nói rằng một câu (sentence) là có ý nghĩa thực tế đối với bất kỳ ai, nếu và chỉ nếu, người đó biết cách chứng thực cái mệnh đề mà anh ta dụng ý muốn diễn đạt - nghĩa là, nếu anh ta biết được những quan sát nào, trong những điều kiện nào sẽ dẫn anh ta

---

1. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated into English by C. K Ogden, Barnes and Noble Books, 2003. Luận cương là những câu, đoạn ngắn. Có 7 luận cương chính được đánh số 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7. Mỗi luận cương chính lại được giải thích chi tiết hơn, như luận cương 1 được chi tiết hóa thành 1.1; 1.2... Chi tiết 1.1. lại được giải thích bằng 1.11; 1.21. Số thập phân thứ nhất giải thích cho luận cương chính; các số thập phân tiếp theo giải thích cho chi tiết được nêu ra ở số thập phân trước đó. Đây là cách trình bày khá rối rắm.

2. Alfred J. Ayer (1910-1989) sinh ở St John's Wood, London. Năm 1933, A. Ayer sang Viên học với Moritz Schlick, lúc bấy giờ là người lãnh đạo nhóm Viên. Ông trở thành giáo sư triết học và lôgích học của nhiều trường đại học ở Anh. Từ đầu những năm 1950, ông được mời giảng dạy ở nhiều trường đại học của Pháp, Bỉ, Italia, Thụy Điển, Đan Mạch, một số nước Nam Mỹ, Nga, Trung Quốc, Ấn Độ... Từ năm 1959 đến trước khi về hưu năm 1978, ông tham gia giảng dạy tại nhiều trường đại học ở Mỹ. Ông được phong tước "Hiệp sĩ" năm 1970. Triết học và lôgích học của A. Ayer chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa kinh nghiệm của David Hume, John Locke, Bertrand Russell và chủ nghĩa thực chứng lôgích của các nhà triết học nhóm Viên. Tác phẩm quan trọng của ông: *Ngôn ngữ, Chân lý và Lôgích.*

đến việc thừa nhận mệnh đề đó là chân thực hoặc bác bỏ nó vì là giả dối"[1].

Như vậy, đối với chủ nghĩa thực chứng lôgích, tính có thể chứng thực được của những phát biểu, những mệnh đề, những câu chính là *khả năng có thể kiểm tra chúng bằng quan sát, bằng kinh nghiệm.* Qua quan sát bằng giác quan, chúng ta mới có thể kết luận được một mệnh đề là chân thực hay giả dối, có thể thừa nhận hay bác bỏ nó. Nếu không thể quan sát được thì chúng ta không thể nói gì được về tính chân thực hay giả dối của nó, không thể chứng minh hay bác bỏ nó. Những mệnh đề như vậy là nằm ngoài khả năng nhận thức của chúng ta, là những mệnh đề không có ý nghĩa về nhận thức. Trên cơ sở đó, các nhà thực chứng lôgích đã xem toàn bộ những mệnh đề của siêu hình học, đạo đức học, mỹ học, tôn giáo, thần học, v.v., đều là những mệnh đề không có ý nghĩa nhận thức hay không có ý nghĩa khoa học, vì chúng không thể xác nhận được là chân thực hay giả dối, không thể chứng minh hay bác bỏ được.

Để giải thích một cách đơn giản cho mọi người có thể hiểu được thực chất của nguyên tắc và phương pháp thực chứng, chúng ta có thể lấy ví dụ như sau: cũng giống như từ những mệnh đề nguyên tử được rút ra trong quá trình "chụp ảnh" hiện thực: S_1 là P, S_2 là P, S_3 là P,... Sn là P,

1. A.J. Ayer: *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1971, p. 16.

ta đi đến kết luận (bằng phương pháp quy nạp): "Mọi S là P", thì ngược lại, để chứng minh một luận đề (một giả thuyết) đã có nào đó, chẳng hạn, luận đề cho rằng "Mọi kim loại đều dẫn điện", chúng ta hãy phân tích mệnh đề này thành những mệnh đề đơn giản nhất áp dụng cho tất cả các trường hợp cụ thể ở tất cả các kim loại cụ thể. Nếu ta chứng minh được tất cả những mệnh đề đơn giản đó là chân thực thì đương nhiên luận đề cho rằng "Mọi kim loại đều dẫn điện" là một luận đề chân thực.

Như vậy đối với chủ nghĩa thực chứng, kinh nghiệm cảm tính vừa là *cơ sở*, vừa là *tiêu chuẩn*, lôgích quy nạp vừa là *con đường hình thành*, vừa là *phương pháp chứng minh* cho tri thức khoa học.

c. Thái độ phủ định đối với siêu hình học

Những nhà triết học thực chứng nói chung và thực chứng lôgích nói riêng chỉ tin vào tri thức thực chứng và có thái độ phủ định đối với những vấn đề siêu hình học.

Họ chỉ thừa nhận hai loại tri thức: 1) toán học và lôgích học, tuy không có nguồn gốc kinh nghiệm, nhưng là tri thức chính xác; 2) tri thức khoa học thực nghiệm (có nguồn gốc và được chứng minh bằng quan sát, thực nghiệm) và coi tri thức siêu hình học là vô nghĩa. Ludwig Wittgenstein trong tác phẩm *Luận cương* viết:

"Hầu hết những mệnh đề và câu hỏi được viết về các vấn đề triết học tuy không phải là sai, nhưng là vô nghĩa. Vì thế, chúng ta hoàn toàn không thể trả lời cho những câu hỏi loại này, mà chỉ tuyên bố rằng chúng là vô nghĩa.

Hầu hết những câu hỏi và mệnh đề của các nhà triết học bắt nguồn từ việc họ không hiểu được lôgích của ngôn ngữ. Chúng cũng cùng loại với câu hỏi: liệu cái Thiện có ít nhiều đồng nhất với cái Đẹp hay không? Vì thế, không có gì ngạc nhiên rằng những vấn đề sâu sắc nhất thực ra lại không phải là vấn đề gì cả"[1].

Rudolph Carnap trong tác phẩm *Cú pháp lôgích của ngôn ngữ (The Logical Syntax of Language)* đã viết: "Ở nhóm Viên của chúng tôi cũng như ở những nhóm có họ hàng với chúng tôi (ở Ba Lan, Anh, Pháp, Mỹ và trong một số những cá nhân, kể cả ở Đức) có một niềm tin đang tăng lên và đang phát triển một cách vững chắc rằng siêu hình học không thể đòi hỏi có được tính chất khoa học"... "*Triết học cần phải được thay thế bằng lôgích học của khoa học*, tức là bằng sự phân tích lôgích các khái niệm và các câu chữ của khoa học, vì *lôgích của khoa học không phải là cái gì khác với cú pháp lôgích của ngôn ngữ khoa học*"[2].

Carnap giải thích: Theo quan điểm của các nhà thực chứng, "các câu chữ của siêu hình học là những câu chữ giả hiệu, qua sự phân tích lôgích, chúng đã chứng tỏ hoặc là những từ ngữ trống rỗng, hoặc là những từ ngữ vi phạm các luật của cú pháp. Trong số những cái gọi là

1. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Ibid*, p. 39.

2. Rudolph Carnap: *The Logical Syntax of Language*, translated by Amethe Smeaton, Open Court Publishing, Chicago, Illinois, 2002, p. xiii.

vấn đề của triết học chỉ có vấn đề lôgích của khoa học mới được coi là có ý nghĩa nào đó. Chia sẻ quan điểm này tức là đem cú pháp lôgích thay thế cho triết học"[1].

A.J. Ayer, một đại biểu của chủ nghĩa thực chứng lôgích ở Anh đưa vấn đề *"Sự loại bỏ siêu hình học" (The Elimination of Metaphysics)* thành tiêu đề cho Chương 1 của tác phẩm quan trọng nhất của ông: *Ngôn ngữ, Chân lý và Lôgích*, trong đó Ayer bác bỏ luận điểm của siêu hình học cho rằng triết học đang cung cấp cho chúng ta tri thức về "thực tại siêu việt" (transcendent reality), "vì chúng ta thấy rằng rất nhiều phát biểu của siêu hình học là do phạm sai lầm về mặt lôgích"[2].

d. Thái độ hoài nghi đối với đạo đức học

Đối với vấn đề đạo đức, các nhà thực chứng lôgích có những cách tiếp cận khác nhau. Moritz Schlick cho rằng đạo đức học là một khoa học, là tri thức, cũng như các khoa học khác, mục đích của nó là chân lý, chủ đề của nó là "cái thiện"[3]. Tuy nhiên, nhiều nhà thực chứng lôgích khác thì lại phủ nhận tính khách quan và tính khoa học của đạo đức học. Họ áp dụng tiêu chuẩn khả thực chứng để xem xét các khái niệm, phán đoán đạo đức và rút ra kết luận: chúng chỉ là "những biểu lộ tình cảm" và hoàn toàn không có một giá trị khách quan nào cả.

---

1. Rudolph Carnap: *The Logical Syntax of Language*, translated by Amethe Smeaton, Open Court Classics, Chicago, Illinois, 2002, p. 8.

2. A.J. Ayer: *Language, Truth and Logic, Ibid*, p. 13.

3. Moritz Schlick: *Problems of Ethics*, translated by David Rynin, Prentice Hall, New York, 1939.

A.J. Ayer nói: "Bây giờ chúng ta có thể thấy rằng không thể tìm ra một tiêu chuẩn để xác định giá trị của những phán đoán đạo đức" bởi vì "chúng không có một giá trị khách quan nào cả". Theo Ayer, những phán đoán đạo đức chỉ là những "diễn đạt thuần túy về tình cảm" nên chúng không nằm trong phạm trù chân lý hay sai lầm. Chúng "không thể chứng thực được", chúng "không phải là những mệnh đề chân chính"[1].

e. Thái độ hoài nghi, bất khả tri đối với tôn giáo và thần học

Ngoài việc phủ nhận và loại bỏ siêu hình học, các nhà triết học thực chứng lôgích cũng tỏ thái độ hoài nghi và bất khả tri đối với các vấn đề tôn giáo và thần học. Theo họ, về mặt lôgích, những mệnh đề tôn giáo cũng là những mệnh đề không có ý nghĩa khoa học, vì chúng không thể được chứng minh hay bác bỏ. Mệnh đề "Thượng đế tồn tại" và mệnh đề "Thượng đế không tồn tại" không thể được chứng minh và cũng không thể bị bác bỏ. Do vậy, cuộc tranh luận giữa chủ nghĩa hữu thần và chủ nghĩa vô thần là một cuộc tranh luận vô ích và không bao giờ có thể đi đến kết thúc.

Bertrand Russell trong bài giảng của ông năm 1949 tựa đề *"Tôi là một người vô thần hay bất khả tri"* (*Am I an Atheist or an Agnostic*), đã phân vân trong việc gọi mình là một người vô thần hay một người bất khả tri:

1. A.J. Ayer: *Language, Truth and Logic, Ibid*, p. 112.

"Có một câu hỏi thực tế thường làm cho tôi lúng túng... Tôi không biết tôi nên gọi mình là một người "bất khả tri" hay là một người "vô thần". Là một nhà triết học, khi nói với các thính giả triết học thuần túy, tôi phải nói rằng tôi coi mình là một người bất khả tri, bởi vì tôi không thấy có một lập luận có tính thuyết phục nào có thể chứng minh rằng Thượng đế tồn tại. Mặt khác, nếu phải diễn tả cảm nghĩ thật sự của tôi cho các thính giả thông thường mà tôi gặp ngoài đường phố, tôi nghĩ rằng tôi phải nói với họ tôi là một người vô thần, bởi vì khi tôi nói không thể chứng minh Thượng đế tồn tại, tôi cũng phải nói tôi không thể chứng minh rằng tất cả các vị thần trong sử thi Homer là không tồn tại"[1].

Không chỉ dừng lại ở đó, Russell còn bác bỏ một loạt những lập luận thần học chứng minh sự tồn tại của Thượng đế, như "Lập luận từ nguyên nhân đầu tiên" (the First Cause Argument), "Lập luận từ sự thiết kế" (Argument from Design), "Lập luận đạo đức" (Moralistic Argument), v.v..[2].

Trong số những nhà thực chứng lôgích thì A.J. Ayer là người tỏ thái độ phủ định tôn giáo một cách rõ rệt nhất. Trong tác phẩm *Ngôn ngữ, Chân lý và Lôgích*, Ayer tuyên bố: "Sự đề cập Thượng đế đưa chúng ta đến câu hỏi

1. Bertrand Russell: *Collected Papers*, vol. 11, Routledge, London and New York, 1997, Part IX, pp. 68-72.

2. Bertrand Russell: "Critique of Religion", *Collected Papers*, *Ibid*, p. 521.

về khả năng có tri thức tôn giáo hay không. Chúng ta cần thấy rằng khả năng này đã bị bác bỏ bởi việc xem xét của chúng ta về siêu hình học". Bởi vì, theo Ayer, sự tồn tại của một vị thần có những thuộc tính như các tôn giáo đã xác định là không thể chứng minh được (cannot be demonstratively proved)[1]. Hơn nữa, cũng không có cách nào chứng minh được rằng sự tồn tại của một vị thần, như Thượng đế của Kitô giáo là có tính xác suất (probable)[2]. "Nếu việc khẳng định sự tồn tại của vị thần là vô nghĩa, thì việc khẳng định sự không tồn tại của một vị thần cũng vô nghĩa không hơn không kém"[3]. "Chỉ khi nghiên cứu sâu về những thuộc tính của Thượng đế thì chúng ta mới phát hiện ra rằng "Thượng đế" trong cách dùng từ ngữ này không phải là một cái tên chân thật (is not a genuine name)"[4].

Tuy nhiên, theo Ayer, không có sự đối kháng (antagonism) giữa tôn giáo và khoa học về mặt lôgích, vì tôn giáo là lĩnh vực *ngoài khoa học*. Ông nói: "Về vấn đề chân lý và sai lầm, không có mâu thuẫn giữa nhà khoa học tự nhiên và nhà hữu thần có niềm tin vào một vị thần siêu việt. Bởi vì, những phát biểu của người hữu thần là những mệnh đề không có gì chân thực, nên nó không có quan hệ lôgích với những mệnh đề khoa học. Sự đối kháng giữa tôn giáo và khoa học chỉ xuất hiện với sự

1, 2, 3, 4. A.J. Ayer: *Language, Truth and Logic, Ibid*, p. 119, 120, 121, 122.

kiện là khoa học đã làm mất đi một trong những động cơ làm cho người ta trở thành mộ đạo"[1].

III. MỘT SỐ NHẬN XÉT CHUNG VỀ TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH, TRIẾT HỌC NGÔN NGỮ VÀ CHỦ NGHĨA THỰC CHỨNG LÔGÍCH

Triết học phân tích, triết học ngôn ngữ và chủ nghĩa thực chứng lôgích (hay chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích) có những đóng góp nhất định, do đó lúc mới ra đời nó được đề cao và hoan nghênh nhiệt liệt. Tuy nhiên, qua một số thập kỷ phát triển và truyền bá, nó biểu lộ những hạn chế và bất cập nhất định nên gặp phải sự phê phán và chống đối ngày càng gay gắt hơn từ nhiều phía.

1. Về những đóng góp của triết học phân tích, triết học ngôn ngữ và chủ nghĩa thực chứng lôgích

- Đưa vấn đề phân tích lôgích vào triết học, triết học phân tích và chủ nghĩa thực chứng lôgích đã có một đóng góp quan trọng vào việc xem xét các hệ thống, các quan điểm triết học.

Từ trước đến nay, người ta thường có thói quen coi những quan điểm lý luận có tính chất mới lạ, khác thường, cầu kỳ, khó hiểu, nhưng đáp ứng được những ham muốn, khát vọng nào đó của một số người là những vấn đề lý luận "hay", "thâm thúy", thậm chí là "cao siêu" nữa. Tuy

1. A.J. Ayer: *Language, Truth and Logic, Ibid*, p. 123.

nhiên, nếu xem xét kỹ thì ta thấy những quan điểm, lập luận của họ có tính chất "tư biện", chỉ là những điều được rút ra từ đầu óc chủ quan, thiếu bằng chứng thực tế, hoặc vi phạm những quy tắc lôgích, quy tắc sử dụng ngôn ngữ, hay theo cách nói của các nhà triết học ngôn ngữ, "vi phạm những luật chơi của trò chơi ngôn ngữ". Những vấn đề sâu sắc nhất "thực ra lại không phải là vấn đề gì cả", như cách nói khôi hài của Ludwig Wittgenstein; hoặc đó chỉ là những "vấn đề giả", theo quan điểm của các nhà thực chứng lôgích. Chủ nghĩa thực chứng lôgích đòi hỏi lý luận phải bảo đảm tính chặt chẽ về mặt lôgích, loại bỏ những tư tưởng được phát biểu một cách tự do, tùy tiện, không có cách nào để biết được chúng là đúng hay sai. Cách đặt vấn đề này về sau được các nhà triết học hậu hiện đại, như Jean-François Lyotard, Fredric Jameson,... kế thừa trong việc tiếp cận đối với những "chuyện đại sự" (đại tự sự, siêu tự sự) của các hệ tư tưởng triết học, chính trị, tôn giáo, v.v..

- Triết học phân tích và chủ nghĩa thực chứng lôgích nhấn mạnh tri thức thực chứng, vai trò của kinh nghiệm trong việc kiểm tra lý luận "có tác dụng chống lại chủ nghĩa duy tâm khách quan, chủ nghĩa duy lý và phương pháp tư duy tư biện". Đặc điểm của các loại triết học này là rút tư tưởng từ tư duy thuần túy, từ những lập luận chủ quan, không chú trọng đến những sự kiện và kinh nghiệm. Kinh nghiệm không chỉ có tác dụng đối với khoa

học thực nghiệm mà còn đối với cả tri thức chính trị, xã hội. Vấn đề là *cần phải hiểu kinh nghiệm một cách rộng rãi,* không dừng lại ở quan sát, thực nghiệm. Triết học của Aristotle có tính thực tế hơn triết học Platon chính nhờ ông biết vận dụng kinh nghiệm trong nhận thức. Ông nói: "Không có gì trong trí tuệ mà trước đó không có trong cảm giác". Ông bổ sung cho "triết học thứ nhất" (siêu hình học) bằng triết học thứ hai là những khoa học dựa trên kinh nghiệm cảm tính (vật lý học, sinh vật học, v.v.), nhưng ông không phủ nhận siêu hình học như chủ nghĩa thực chứng lôgích đã làm.

- Việc phân biệt giữa những mệnh đề có ý nghĩa khoa học và những mệnh đề không có ý nghĩa khoa học *có tác dụng cảnh báo cho mọi người thấy tính chất không chắc chắn và có thái độ thận trọng đối với những phán đoán siêu hình học, đạo đức học, mỹ học, tôn giáo, v.v..* Chúng ta không nên đặt quá nhiều niềm tin vào những phán đoán chưa được chứng thực. Hiện nay vẫn còn một sai lầm phổ biến là người ta quá tin vào những phán đoán, những lý luận phù hợp với lợi ích, niềm tin của cá nhân mình, mà không xét về tiêu chuẩn khoa học của chúng. Do đó, lời cảnh báo của Newton "Vật lý học hãy coi chừng siêu hình học", cũng như việc chủ nghĩa thực chứng lôgích vạch ra những hạn chế, bất cập của siêu hình học, nếu bỏ qua mặt cực đoan của nó, thì còn lại là những đóng góp có ý nghĩa lâu dài.

2. Những hạn chế của triết học phân tích, triết học ngôn ngữ và chủ nghĩa thực chứng lôgích

Triết học phân tích, triết học ngôn ngữ và chủ nghĩa thực chứng lôgích có những hạn chế nhất định nên sau khi ra đời và nhất là sau vài thập kỷ thống trị ở nhiều nước ở châu Âu và Mỹ, nó bị phê phán từ nhiều phía. Sự phê phán sâu sắc và đáng giá nhất là sự phê phán của chính nhà triết học Áo Karl Popper, người cũng đã từng tham gia thảo luận với nhóm Viên.

Một là, quy chức năng của triết học về phân tích lôgích của ngôn ngữ là làm nghèo nàn triết học, thậm chí là loại bỏ triết học.

Karl Popper, trong tác phẩm *Lôgích của phát minh khoa học* cho rằng, phương pháp phân tích lôgích hay phân tích ngôn ngữ tuy cũng có vai trò nhất định "trong quá trình làm trong sạch và kiểm tra kỹ lưỡng các vấn đề của chúng ta và các giải pháp mà chúng ta đề ra", nhưng đó không phải là "phương pháp duy nhất" và cũng "không hề là đặc trưng của triết học". Ông nói:

"Thú thật, hiểu được những chức năng của ngôn ngữ chúng ta là một bộ phận quan trọng của mục đích đó; nhưng giải thích rằng những vấn đề của chúng ta chỉ đơn thuần là những "trò chơi" ngôn ngữ thì không phải như vậy... Các nhà triết học cũng được tự do như những người khác trong việc sử dụng tất cả mọi phương pháp để tìm

kiếm chân lý. *Không có một phương pháp đặc biệt nào cho triết học*"[1].

Hai là, nguyên tắc khả thực chứng và phương pháp kiểm tra của chủ nghĩa thực chứng lôgích bị phản bác từ nhiều phía.

Một số nhà nghiên cứu "lấy gậy ông đập lưng ông", tức là lấy ngay phương pháp kiểm tra để bác bỏ chính ngay nguyên tắc này của chủ nghĩa thực chứng lôgích. Họ nói, *nguyên tắc khả thực chứng không thể kiểm tra chính nó được bằng kinh nghiệm*, như vậy nó cũng vô giá trị và vô nghĩa.

Karl Popper thì cho rằng, phương pháp kiểm tra của chủ nghĩa thực chứng lôgích dựa trên quan sát bằng kinh nghiệm và việc áp dụng phương pháp quy nạp chứa đựng nhiều bất cập không thể khắc phục được. Dù có bao nhiêu phán đoán đơn nhất được chứng thực bằng quan sát thì cũng không xác lập tính chân lý của một giả thuyết, vì thế giới là vô tận nên chúng ta không thể quan sát hết được; dù người ta quan sát thấy hàng triệu con thiên nga có màu trắng thì cũng không thể rút ra kết luận "mọi con thiên nga đều có màu trắng", vì biết đâu đến một lúc nào đó người ta sẽ phát hiện ở một nơi nào đó có những con thiên nga không phải màu trắng. Do vậy, không thể chứng minh hay chứng thực một giả thuyết

1. Karl Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Routlege Classics, London and New York, 2005, pp. xviii-xix.

bằng quan sát và con đường quy nạp, các giả thuyết khoa học chỉ là "những phỏng đoán" (conjections) và chỉ có thể bác bỏ (refutations) mà thôi. Vì vậy, Karl Popper đưa ra "nguyên tắc khả phủ chứng" (falsifiability principle) để thay thế nguyên tắc khả thực chứng.

Kinh nghiệm cảm tính mà chủ nghĩa thực chứng lấy làm thước đo của chân lý là một tiêu chuẩn "quá hẹp", ví dụ, những phán đoán đạo đức không thể được chứng minh hay bác bỏ bằng quan sát, thực nghiệm trong phạm vi hạn hẹp được, mà cần phải được kiểm tra ở một phạm vi rộng lớn và lâu dài hơn. Chẳng hạn, nếu chỉ quan sát trong một phạm vi hẹp thì ta sẽ đi đến kết luận rằng những người bất chính, tham nhũng, lừa đảo thường có cuộc sống phát đạt và hạnh phúc hơn những người sống chân chính, lương thiện. Mặt khác, tiêu chuẩn này cũng "quá rộng", bởi vì kinh nghiệm cảm tính cũng có những hạn chế nhất định, nhiều khi cảm giác cũng có sai lầm nên việc lấy kinh nghiệm cảm tính làm tiêu chuẩn kiểm tra có thể để "lọt lưới" nhiều tư tưởng sai lầm. Một số vấn đề đơn giản có thể kiểm tra, xác nhận tính đúng đắn của nó trong việc quan sát, thực nghiệm khoa học, thực nghiệm xã hội, nhưng những vấn đề phức tạp thì không thể làm như vậy được. Trong trường hợp này, chỉ có *thực tiễn trong phạm vi rộng lớn và lâu dài của toàn thể nhân loại* mới có thể kiểm tra tính chân thực của tư tưởng. Tuy nhiên, tiêu chuẩn thực tiễn cũng có "tính tương đối" của nó. Cho đến nay, không chỉ trong đạo đức, tôn giáo, mà

kể cả trong các giả thuyết khoa học còn có vô số những vấn đề chưa thể kiểm tra, xác định được đúng hay sai, không phải vì chúng nằm ngoài khả năng kiểm nghiệm, mà vì thực tiễn của nhân loại cho đến nay vẫn chưa đủ để kiểm nghiệm chúng.

Ba là, phủ nhận chức năng thế giới quan của triết học, quy triết học về chức năng duy nhất là phân tích lôgích, phân tích ngôn ngữ, như vậy có nghĩa là xóa bỏ triết học.

Vấn đề phân tích lôgích, phân tích ngôn ngữ không phải là chức năng riêng, càng không phải là đặc trưng của triết học. Với chủ nghĩa thực chứng lôgích, triết học vì vậy mất tính độc lập vốn có của nó và chỉ còn là công cụ, đầy tớ của khoa học. Phương pháp này của triết học phân tích không chỉ phát triển ở Đức, Áo đầu thế kỷ XX, mà còn ở các nước nói tiếng Anh trong nhiều thập kỷ sau đó và đã thực sự làm nghèo nàn triết học. T.Z. Lavine trong cuốn *Từ Socrates đến Sartre: Đi tìm triết học* đã nói về ảnh hưởng tiêu cực của triết học phân tích và chủ nghĩa thực chứng như sau:

"Triết học phân tích tấn công triết học truyền thống và cũng không thừa nhận bất cứ vai trò tích cực nào của triết học. Và như thế nó từ bỏ siêu hình học, thế giới quan, lý luận nhận thức, triết học tự nhiên, đạo đức học, triết học xã hội, hay triết học lịch sử - đây là những vấn đề mà các nhà triết học phân tích không quan tâm đến. Và giờ đây triết học phân tích hình như đã tạo một khoảng

trống trong thế giới tinh thần... và đã không hoàn thành được những sứ mệnh quan trọng của triết học với tư cách là một bộ môn"[1].

Bốn là, tuyệt đối hóa cảm giác, kinh nghiệm cảm tính, hạ thấp vai trò của lý tính trong nhận thức và kiểm tra tri thức là một hạn chế của chủ nghĩa kinh nghiệm nói chung và chủ nghĩa thực chứng lôgích nói riêng.

Lý tính là một yếu tố quan trọng nhất ở con người, một yếu tố quan trọng phân biệt con người với con vật. Chính con người biết phân biệt đúng - sai, phải - trái không chỉ dựa vào cảm giác mà *chủ yếu là dựa vào tư duy*. Người ta đọc quyển sách tự nhiên bằng giác quan, nhưng không hiểu nó bằng giác quan, mà bằng tư duy. Do vậy, chỉ lấy cảm giác, kinh nghiệm làm thước đo chân lý là một thiếu sót của chủ nghĩa kinh nghiệm nói chung và chủ nghĩa thực chứng lôgích nói riêng. Vấn đề là *cần phải kết hợp giữa kinh nghiệm cảm tính và tư duy lôgích* và chủ yếu là *phải dựa vào thực tiễn*.

Tóm lại, sự ra đời của triết học phân tích, triết học ngôn ngữ và chủ nghĩa thực chứng lôgích hay chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích là một phản ứng hay một cuộc nổi dậy chống lại chủ nghĩa duy tâm và phương pháp tư biện đã từng thống trị ở phương Tây trong thời cận đại. Nó phủ nhận những vấn đề thuộc đối tượng nghiên cứu của siêu

1. T.Z. Lavine: *From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest*, *Ibid*, pp. 409-410.

hình học và phương pháp tư duy tư biện được các nhà triết học duy lý sử dụng để chứng minh cho các hệ thống lý luận của mình. Tuy không thể bác bỏ được siêu hình học như mục đích của nó đề ra, nhưng dù sao nó đã thực sự giúp cho chúng ta thấy được vai trò hạn chế của siêu hình học và hoài nghi đối với những kết luận của siêu hình học. Thái độ hoài nghi đối với những vấn đề siêu hình học vẫn còn tồn tại trong thời đại của chúng ta - thời hậu hiện đại. Nó cũng là một trong những đặc điểm cơ bản của triết học hậu hiện đại. Tuy nhiên, triết học phân tích, triết học ngôn ngữ và chủ nghĩa thực chứng lôgích còn nhiều điểm hạn chế nhất định, đòi hỏi chúng ta nghiên cứu, tiếp thu nó với một tinh thần phê phán.

Chương II

CHỦ NGHĨA DUY LÝ PHÊ PHÁN VÀ TRIẾT LÝ VỀ XÃ HỘI MỞ CỦA KARL POPPER

Tư tưởng triết học của Karl Popper có hai nội dung quan trọng cần tập trung nghiên cứu: *một là*, triết học về khoa học với lập trường chủ nghĩa duy lý phê phán đối lập với chủ nghĩa thực chứng lôgích nhóm Viên; *hai là*, triết lý về xã hội mở với sự phê phán chủ nghĩa lịch sử, trong đó có chủ nghĩa Mác. Mặc dù triết học của Karl Popper không trở thành một trường phái, nhưng những đóng góp của ông được hoan nghênh và thừa nhận rộng rãi.

I. KARL POPPER: CUỘC ĐỜI VÀ SỰ NGHIỆP

1. Sơ lược tiểu sử Karl Popper

Karl Raimund Popper (1902-1994) là một nhà triết học gốc Áo. Ông sinh ở Viên, nước Áo trong một gia đình giàu có gốc Do Thái, nhưng cha mẹ ông đã chuyển đổi sang đạo Tin lành. Cha của Karl Popper là ông Simon Siegmund Carl Popper, một luật sư giỏi và là người tích cực tham gia các hoạt động xã hội và từ thiện. Mẹ của Karl Popper là bà Jenny Schiff, xuất thân từ một gia

đình có truyền thống âm nhạc. Năm 1922, Karl Popper bắt đầu vào học chính thức ở trường Đại học Viên và tốt nghiệp tiến sĩ ngành tâm lý học năm 1928. Trong thời gian 1930-1936, ông dạy ở một trường trung học.

Từ lúc còn là thanh niên, Karl Popper đã tích cực tham gia các hoạt động xã hội. Tiếp thu chủ nghĩa Mác và trở thành một người mácxít, năm 1919, ông tham gia hoạt động trong Hội Sinh viên xã hội chủ nghĩa ở Viên và trở thành một người cộng sản, như ông đã nói trong "Tự tiểu sử" của mình: "Trong khoảng hai hay ba tháng tôi tự coi mình là người cộng sản"[1]. Tuy nhiên, ông trở nên thất vọng sau khi chứng kiến cảnh nhiều đồng chí của mình bị giết chết trong các cuộc xung đột đầy bạo lực giữa những người biểu tình và cảnh sát Viên.

Karl Popper nghiên cứu phân tâm học của Sigmund Freud và Alfred Adler, có thời gian ông tình nguyện làm việc trong một bệnh viện phân tâm học nhi của Adler, nhưng ông cũng không chấp nhận tính khoa học của học thuyết này. K. Popper cũng có tiếp xúc với các nhà khoa học nhóm Viên, tham dự các cuộc thảo luận của nhóm dưới sự chủ trì của Moritz Schlick, với sự tham gia của Rudolf Carnap, Otto Neurath, Viktor Kraft, Hans Hahn và Herbert Feigl, v.v., nhưng ông cũng không trở thành

1. Karl Popper: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London and New York, Routledge Classics, 2002, p.32.

hội viên chính thức của nhóm này; và do việc Popper phê phán các luận điểm cơ bản của chủ nghĩa thực chứng lôgích nên về sau ông không còn được mời tham dự nữa.

Karl Popper cũng tham gia các cuộc hội thảo do Friedrich von Hayek, nhà kinh tế học và chính trị học người Anh gốc Áo, một đại biểu xuất sắc của chủ nghĩa tự do mới (neo-liberalism). Mặc dù Popper tự cho mình là một người tự do chủ nghĩa, nhưng ông không thừa nhận lý luận chính trị của mình thuộc một hệ tư tưởng hay một đảng phái tự do nào cả.

Năm 1937, Karl Popper di cư sang Niu Dilân và bắt đầu giảng dạy triết học ở trường Đại học Canterbury cho đến sau Chiến tranh thế giới thứ hai. Đầu năm 1946, vợ chồng Popper đến nước Anh, và từ năm 1949 Karl Popper trở thành giáo sư bộ môn "Lôgích và phương pháp khoa học" ở trường Kinh tế và Khoa học chính trị Luân Đôn (London School of Economics and Political Science) thuộc Viện Đại học Luân Đôn. Karl Popper qua đời ở quận Croydon, Luân Đôn ngày 17 tháng 9 năm 1994 ở tuổi 92. Hài cốt của ông sau đó được đưa về an táng ở Viên bên cạnh mộ vợ ông.

2. Về sự nghiệp khoa học của Karl Popper

Từ khi tiếp xúc với nhóm Viên và tham gia các cuộc hội thảo của nhóm này, Karl Popper bắt đầu viết về những suy tư triết học của mình, trong đó ông phê phán chủ nghĩa kinh nghiệm và nguyên tắc khả thực chứng

của chủ nghĩa thực chứng lôgích. Tuy về sau Popper bị từ chối và không còn được mời tham gia nữa, nhưng cuốn sách *Lôgích của phát minh khoa học* của ông được công bố trong tuyển tập 10 cuốn sách đầu tiên của nhóm Viên.

Sau khi di cư và giảng dạy ở Niu Dilân, Karl Popper viết tác phẩm *Xã hội mở và những kẻ thù của nó* bằng tiếng Anh. Từ khi đến Luân Đôn và giảng dạy ở đó, Popper tiếp tục viết và xuất bản nhiều tác phẩm bằng tiếng Anh khác như: *The Poverty of Historicism (Sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử)*; *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (*Phỏng định và bác bỏ: Sự tăng tiến của tri thức khoa học); Objective Knowledge: An Evolutionary Approach (Tri thức khách quan: Một cách tiếp cận dưới góc độ tiến hóa)*[1].

Ngoài việc viết sách, Karl Popper còn tham gia hoạt động khoa học trong một số hội nghiên cứu, như Hội Mont Pelerin do Hayek thành lập; Hội nghiên cứu Aristotle do chính Popper làm chủ tịch. Năm 1965, Popper được Nữ hoàng Anh Elizabeth II phong tước Hiệp sĩ. Ông được bầu vào Hiệp hội Hoàng gia năm 1976. Với những đóng

1. Cho đến nay chỉ có ba trong số các sách nói trên của Karl Popper đã được dịch ra tiếng Việt gồm: *Tri thức khách quan* (Chu Lan Đình dịch, Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2012); *Xã hội mở và những kẻ thù của nó* (Nguyễn Quang A dịch, được công bố trên mạng internet). Tác phẩm *The Poverty of Historicism* được cả hai dịch giả nói trên dịch với những tiêu đề khác nhau: *Sự nghèo nàn của thuyết sử luận/Sự khốn cùng của chủ nghĩa lịch sử.* Chúng tôi xin dịch lại tiêu đề này cho chính xác hơn: *Sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử.*

góp của mình, Popper đã được trao tặng nhiều huân, huy chương và phần thưởng cao quý từ các tổ chức và viện nghiên cứu ở Áo, Đức và quốc tế.

Karl Popper có những đóng góp xuất sắc chủ yếu trên hai phương diện: triết học về khoa học và sự phê phán chủ nghĩa thực chứng lôgích và chủ nghĩa lịch sử. Do vậy việc nghiên cứu kỹ và có hệ thống về tư tưởng triết học của Popper có một ý nghĩa rất lớn không chỉ trong việc nghiên cứu lịch sử triết học, mà quan trọng hơn là để hiểu một cách thấu đáo những đối tượng phê phán của Popper, góp phần khắc phục một số những thiếu sót, nhược điểm mà Popper đã chỉ ra.

II. TRIẾT HỌC VỀ KHOA HỌC CỦA KARL POPPER

Karl Popper phát triển triết học về khoa học thực sự trở thành một chuyên ngành mới của triết học và được những người học trò của ông như Imre Lakatos, Paul Feyerabend tiếp tục hoàn thiện. Popper đã phê phán, vạch ra những hạn chế trong cách tiếp cận của chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích hay chủ nghĩa thực chứng lôgích về bản chất và con đường của nhận thức khoa học và đưa ra những tư tưởng độc đáo của mình.

1. Quan niệm của Karl Popper về vai trò của siêu hình học đối với khoa học

Karl Popper tuy không đưa ra một quan điểm siêu hình học của riêng mình, nhưng ông phản đối lập trường

của Ludwig Wittgenstein và nhóm Viên về việc phủ nhận vai trò của siêu hình học và thay thế chức năng thế giới quan của triết học bằng việc phân tích lôgích, phân tích ngôn ngữ. Ông nói:

"Các nhà triết học phân tích tin rằng không có một vấn đề triết học chân chính nào, hoặc những vấn đề triết học nếu có, chỉ là những vấn đề về sử dụng ngôn ngữ, hoặc về ý nghĩa của từ ngữ. Tuy nhiên, tôi tin rằng có ít nhất một vấn đề triết học mà mọi con người có tư duy đều quan tâm. Đó là vấn đề vũ trụ quan: *vấn đề sự hiểu biết về thế giới mà trong đó có chúng ta và tri thức của chúng ta, với tư cách là một bộ phận của thế giới*... Theo tôi dù ở bất cứ mức độ nào, cả triết học và khoa học sẽ mất hết tính hấp dẫn của chúng nếu chúng từ bỏ mục đích này. Thực ra, hiểu được những chức năng của ngôn ngữ chúng ta là một bộ phận quan trọng của mục đích đó; nhưng giải thích rằng những vấn đề của chúng ta chỉ đơn thuần là những "trò chơi" ngôn ngữ thì không phải như vậy"[1].

Thật vậy, siêu hình học - một chuyên ngành hàng đầu của triết học trong suốt quá trình lịch sử mấy nghìn năm, một lĩnh vực về thế giới quan (hay vũ trụ quan theo cách nói của Popper), tuy không phải là những "chân lý" theo nghĩa khoa học chặt chẽ, nhưng nó đã thực sự "chỉ đường" cho các nhà khoa học. Popper nói: "Vì sự thật đã

1. K. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge Classics, 2002, p.xviii.

chứng tỏ rằng chính những tư tưởng siêu hình học thuần tuý - tức những tư tưởng triết học, đã có ảnh hưởng quan trọng đối với vũ trụ học. Từ Thales đến Einstein, từ thuyết nguyên tử cổ đại đến sự biện luận của Descartes về vật chất, từ những biện luận của Gilbert, Newton, Leibniz và Boscovic về các lực đến những biện luận của Faraday và Einstein về các trường của lực..., các tư tưởng siêu hình học đã chỉ đường cho họ"[1].

Karl Popper cho rằng, triết học cung cấp cho con người những hiểu biết về thế giới nói chung và phương pháp tư duy nói chung, do vậy triết học khác với các lĩnh vực khoa học chuyên ngành là nơi cung cấp cho con người những kiến thức và kỹ năng chuyên môn, nghề nghiệp. Theo ông, "nhà triết học không phải là những nhà chuyên môn". Ông nói: "Về phần tôi, tôi quan tâm đến khoa học và triết học chỉ vì tôi muốn học hỏi một điều gì đó về sự bí ẩn của thế giới trong đó chúng ta đang sống, và về sự bí ẩn của tri thức con người về thế giới đó. Và tôi tin rằng, chính nhờ việc khôi phục sự quan tâm về những điều bí ẩn này đã cứu khoa học và triết học ra khỏi tình trạng chuyên môn hóa hạn hẹp..."[2].

2. Về lập trường nhận thức luận của Karl Popper

Karl Popper đặt ra thuật ngữ "chủ nghĩa duy lý phê phán" để chỉ lập trường nhận thức luận của mình. Trước

1, 2. K. Popper: *The Logic of Scientific Discovery, Ibid*, p.xxiii, xxvi.

hết, "chủ nghĩa duy lý" là một lập trường nhận thức luận đối lập với "chủ nghĩa kinh nghiệm". Chủ nghĩa duy lý có mấy đặc trưng: 1) coi lý tính là cơ sở và điểm xuất phát của nhận thức và là tiêu chuẩn của chân lý, do vậy những kết quả của nhận thức lý tính nếu bảo đảm được những quy tắc lôgích chặt chẽ có thể được coi là những chân lý tuyệt đối, và 2) thừa nhận có tri thức bẩm sinh và nhận thức trực giác.

Chủ nghĩa duy lý phê phán của Karl Popper vừa có điểm tương đồng nhưng cũng có điểm khác biệt với chủ nghĩa duy lý truyền thống. Popper thừa nhận vai trò to lớn của lý tính, thừa nhận tri thức bẩm sinh và nhận thức trực giác, nhưng điểm khác biệt mấu chốt trong quan điểm của ông với chủ nghĩa duy lý truyền thống là: *lý tính không phải là nguồn gốc của tri thức*, kết quả của nhận thức lý tính dù có tuân thủ quy tắc lôgích chặt chẽ cũng chỉ là những "phỏng định" (conjectures), cũng đều không phải là những tri thức chắc chắn. Tất cả đều phải được đem ra "phê phán" để tìm cách bác bỏ. Chủ nghĩa duy lý phê phán của Popper cũng đối lập với "chủ nghĩa thực chứng lôgích" hay "chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích" của nhóm Viên và nhóm Béclin, mặc dù Popper không phủ nhận vai trò của kinh nghiệm cảm tính trong nhận thức nói chung và nhận thức khoa học nói riêng, nhưng theo ông, quan sát và thực nghiệm chỉ có thể dùng để "bác bỏ" một giả định nào đó, nhưng không bao giờ có thể chứng minh tính đúng đắn cho nó. Như vậy, không có "tri

thức thực chứng" như quan niệm của các nhà triết học thực chứng chủ nghĩa.

Karl Popper vạch ra sai lầm của cả chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống: một phía coi lý tính là nguồn gốc của nhận thức, phía khác lại coi kinh nghiệm là nguồn gốc của nhận thức. Popper nói rằng, mặc dù ông cũng thuộc loại kinh nghiệm chủ nghĩa và duy lý chủ nghĩa (tức là ông thừa nhận có một số điểm chung với hai trào lưu này), nhưng - Popper nói, "tôi tin rằng, dù quan sát và lý tính mỗi cái đều có vai trò quan trọng của mình, nhưng vai trò này chẳng có gì giống với vai trò mà những đại biểu cổ điển đã gán cho chúng, nhất là, tôi sẽ chứng tỏ rằng cả quan sát và lý tính đều không thể coi là nguồn gốc của nhận thức"[1].

Là người duy lý chủ nghĩa (theo nghĩa rộng), Karl Popper thừa nhận một số mặt tích cực của *chủ nghĩa duy trí* của Descartes và của cả chủ nghĩa kinh nghiệm nữa, nhưng ông lại kiên quyết bác bỏ "chủ nghĩa phi lý tính", nhất là "chủ nghĩa duy truyền thống". Truyền thống là những tư tưởng, quan niệm, tín ngưỡng, lối sống, v.v., của một dân tộc trong quá trình lịch sử, được lưu truyền qua bao thế hệ và vẫn còn có giá trị cho đến ngày nay. Truyền thống có hai mặt: mặt tích cực và mặt lạc hậu. Kế thừa một cách có chọn lọc và phát huy những giá trị

1. Karl Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge Classics, London and New York, 2002, p.5.

trong truyền thống là việc làm rất cần thiết. Tuy nhiên, "chủ nghĩa duy truyền thống" mà Popper nói ở đây lại là một khuynh hướng "tiêu cực"; nó không biết dùng lý trí để "phê phán", trên cơ sở đó chọn lọc những giá trị để kế thừa và đổi mới hoặc loại bỏ những yếu tố lạc hậu trong truyền thống của các thế hệ đi trước. Vì không tin vào lý tính của con người có thể đạt được tri thức mới khách quan, tiến bộ hơn nên chủ nghĩa duy truyền thống khuyên con người nhắm mắt "chấp nhận uy quyền của truyền thống", "trong khi đó chủ nghĩa duy lý tất nhiên đã luôn luôn đòi hỏi cái quyền của lý tính và của khoa học thực nghiệm trong việc phê phán và bác bỏ mọi truyền thống, và mọi uy quyền, là những cái chỉ dựa trên sự phi lý, những định kiến hoặc sự ngẫu nhiên thuần túy"[1].

"Phê phán" có vai trò vô cùng to lớn trong tư duy triết học, vì vậy, không phải ngẫu nhiên mà *Từ điển triết học Oxford* đã gọi triết học là "tư duy phê phán bằng lý tính"[2].

Trong triết học cổ điển Đức, Immanuel Kant đã dùng từ "phê phán" để đặt tên cho ba tác phẩm triết học của mình (*Phê phán lý tính thuần túy*, *Phê phán lý tính thực tiễn* và *Phê phán năng lực phán đoán*), và giai đoạn mà Kant đi sâu nghiên cứu triết học được gọi là "thời kỳ phê phán". Các nhà triết học nhóm "Hegel trẻ" cũng

1. Karl Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, *Ibid*, p.7.

2. Xem: *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich, Oxford University Press, 2005, mục từ "Philosophy", p.702.

gọi việc tranh luận triết học của mình là "phê phán". C. Mác và Ph. Ăngghen đã xây dựng hệ thống triết học duy vật biện chứng trên cơ sở kế thừa có "phê phán" các trào lưu triết học và kinh tế chính trị học trước đó. Từ "phê phán" (kritik) đã xuất hiện trong tiêu đề một loạt tác phẩm của các ông, như *Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hegel*, *Gia đình thần thánh hay là Phê phán sự phê phán có tính phê phán*, *Góp phần phê phán Kinh tế chính trị học*, *Tư bản: Phê phán Kinh tế chính trị học*, *Phê phán Cương lĩnh Gôta*, v.v.. Trên tinh thần tiếp thu một cách có phê phán và không ngừng đổi mới, phát triển chủ nghĩa Mác, V.I. Lênin đã từng căn dặn: "Chúng ta không hề coi lý luận của Mác như là một cái gì đã xong xuôi hẳn và bất khả xâm phạm; trái lại, chúng ta tin rằng lý luận đó chỉ đặt nền móng cho môn khoa học mà những người xã hội chủ nghĩa *cần phải* phát triển hơn nữa về mọi mặt, nếu họ không muốn trở thành lạc hậu đối với cuộc sống"[1].

Chính Karl Popper đã ý thức được tầm quan trọng của việc phê phán nên ông đã lấy từ này đặt tên cho lập trường duy lý của mình, phân biệt với chủ nghĩa duy lý truyền thống. Ông nói:

"Câu trả lời thỏa đáng cho câu hỏi tôi đặt ra "Làm thế nào để chúng ta có thể hy vọng phát hiện và loại bỏ được sai lầm?" là, tôi tin rằng, "bằng cách phê phán những lý

1. V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2005, t.4, tr. 232.

luận hay ước đoán (theories or guesses) của những người khác, và, nếu chúng ta có thể rèn luyện mình làm như vậy, bằng cách tự phê phán những lý luận và ước đoán của chính mình"... Câu trả lời này tóm tắt được cái lập trường mà tôi đề nghị gọi là "chủ nghĩa duy lý phê phán"[1].

Karl Popper coi "sự tranh luận bằng lý tính một cách có phê phán" là phương pháp triết học của mình. Theo ông, có một phương pháp có thể được coi là "một phương pháp của triết học". Nhưng "nó không phải là đặc trưng riêng của triết học, mà là một phương pháp của mọi *tranh luận bằng lý tính* và vì vậy là phương pháp của mọi khoa học tự nhiên cũng như của triết học" là "hãy nêu vấn đề một cách rõ ràng và xem xét những giải pháp khác nhau được đưa ra cho nó *một cách có phê phán*". "Tôi đã in nghiêng những từ *tranh luận bằng lý tính* và *một cách có phê phán* nhằm để nhấn mạnh rằng tôi đánh đồng giữa thái độ lý tính với thái độ phê phán"[2]. Và Popper cũng cho rằng: "Chúng ta có thể đồng nhất thái độ phê phán với thái độ khoa học, và thái độ giáo điều với thái độ mà chúng ta đã mô tả là thái độ phi khoa học"[3].

Rất tiếc là trong thời kỳ trước đổi mới, chúng ta đã không học tập được cách tiếp cận và thái độ khoa học này từ chính những nhà sáng lập triết học Mác - Lênin và từ các nhà triết học đương đại.

1, 3. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, *Ibid*, p.34, 66.

2. K. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, *Ibid*, p.xix.

3. Một số quan điểm triết học về khoa học của Karl Popper

Triết học về khoa học (philosophy of science) là một thuật ngữ mới được đặt ra để chỉ một chuyên ngành mới của triết học. Đó là một lĩnh vực nghiên cứu mới của triết học, đối tượng của nó gồm mấy vấn đề sau: 1) Vấn đề về bản chất, đối tượng của nhận thức khoa học; 2) Vấn đề con đường hay tiến trình của nhận thức khoa học; 3) Các phương pháp phổ biến được sử dụng trong nghiên cứu khoa học; và 4) Vấn đề kiểm tra tri thức khoa học hay vấn đề chân lý trong nhận thức khoa học.

a. Về sự phân ranh, đối tượng, mục đích của khoa học

- Về sự phân ranh của khoa học

Trong tác phẩm *Phỏng định và bác bỏ*, Karl Popper đặt ra vấn đề và dùng thuật ngữ "phân ranh" (demarcation) để nói *sự* "phân định ranh giới" (khác nhau về chất) giữa khoa học và các lĩnh vực phi khoa học (siêu hình học, tôn giáo, chiêm tinh, v.v.). Ông viết: "Đó là vấn đề vạch ra một đường ranh (...) giữa các phát biểu, hay hệ thống các phát biểu, của các khoa học kinh nghiệm (empirical sciences) so với tất cả những phát biểu khác, dù đó là những phát biểu có tính chất tôn giáo hay siêu hình học, hay đơn giản là khoa học giả hiệu (pseudo-scientific). Nhiều năm sau, chắc là vào khoảng năm 1928 hay 1929, tôi gọi vấn đề này của tôi là vấn đề phân ranh (problem

of demarcation)"[1]. Popper bác bỏ quan điểm của Ludwig Wittgenstein và các nhà thực chứng lôgích lấy "khả năng chứng thực" (verifiability), hay "khả năng suy diễn từ những phát biểu quan sát được" (deducibility from observation statements) làm tiêu chuẩn cho vấn đề này. Họ coi những phán đoán nào có khả năng chứng minh là chân thực hoặc được quy nạp từ những phán đoán đơn nhất được rút ra từ sự quan sát, là những phán đoán khoa học; còn những phán đoán không thể chứng minh là đúng hay sai, hoặc được rút ra từ tư duy thuần túy đều là những phán đoán không có tính khoa học. Popper nói: "Nhưng tiêu chuẩn này là quá hẹp (đồng thời cũng quá rộng): nó gạt ra khỏi khoa học trên thực tế tất cả mọi thứ thực ra là có tính khoa học (nhưng lại không thể loại bỏ thuật chiêm tinh)". Popper bác bỏ vai trò của sự quan sát và khả năng chứng minh bằng sự quan sát, do vậy ông bác bỏ quan điểm trên của chủ nghĩa thực chứng. Popper đưa ra "khả năng chứng sai" hay *"tính khả phủ chứng"* (falsiability) làm tiêu chuẩn cho sự phân ranh. Popper khẳng định: "Tiêu chuẩn khả phủ chứng là giải pháp cho vấn đề phân ranh"[2].

Như vậy theo Karl Popper, một phán đoán khoa học là một phán đoán có khả năng kiểm nghiệm để bác bỏ; còn một phán đoán không bao giờ có thể bị bác bỏ là một phán đoán ngoài khoa học, phi khoa học.

1, 2. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Ibid*, p.51.

- Về đối tượng và mục đích của khoa học: tri thức khách quan và thế giới thứ ba

Theo quan điểm triết học Mác - Lênin, nhận thức nói chung là quá trình con người "phản ánh" thế giới khách quan, và nhận thức khoa học là khám phá ra các "quy luật khách quan" chi phối sự vận động, phát triển của tự nhiên, xã hội và tư duy. Tuy nhiên, Karl Popper lại không dùng những thuật ngữ như "phản ánh", "quy luật khách quan" mà ông thay vào đó bằng các thuật ngữ "phỏng định và bác bỏ" và "tri thức khách quan". Đây cũng là những tiêu đề của hai công trình nghiên cứu quan trọng của ông. Trong cuốn sách *Phỏng định và bác bỏ*, Popper viết: "Cách thức phát triển của tri thức, nhất là tri thức khoa học của chúng ta, là bằng những dự kiến, tiên đoán, những giải pháp thăm dò, những phỏng định,... Những phỏng định này được kiểm soát bằng sự phê phán; nghĩa là bằng những bác bỏ có chủ định, trong đó có những thử nghiệm nghiêm ngặt"[1].

Karl Popper coi "tri thức khách quan" là đối tượng hay mục đích của nhận thức khoa học. Ông xác định tri thức khách quan là kết quả của nhận thức khoa học, nhưng *không phụ thuộc vào chủ thể nhận thức;* đồng thời Popper phân tri thức thành hai loại: 1) *tri thức chủ quan*, là "tri thức gắn liền với cơ thể", nghĩa là những "tri thức bẩm

1. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Ibid*, p.xi.

sinh có tính bản năng", "bao gồm một số khuynh hướng bẩm sinh nhất định trong hành động và những biến thể của chúng" (thật ra, theo cách hiểu hiện nay thì những yếu tố bản năng này chưa thể gọi là "tri thức" được) và 2) *tri thức khách quan*, là tri thức khoa học, "bao gồm nội dung lôgích của những lý thuyết...", là "những lý thuyết phỏng định, những bài toán để ngỏ, những tình huống có vấn đề và những luận cứ", "những lý thuyết được đăng trên tạp chí, được in thành sách, và được lưu giữ trong các thư viện", "những "nội dung" lôgích trong sách vở, thư viện, bộ nhớ máy tính và những thứ đại loại như thế"[1].

Karl Popper chia tồn tại thành ba "thế giới": 1) thế giới vật lý (vật chất), 2) thế giới ý thức thông thường (tâm lý, kinh nghiệm), và 3) thế giới khoa học, nghệ thuật. Ông nói: "Chúng ta cần phân biệt rạch ròi ba thế giới hay ba vũ trụ như sau: thứ nhất là thế giới các đối tượng vật lý hay các trạng thái vật lý; thứ hai là thế giới các trạng thái ý thức hoặc các trạng thái tinh thần, tâm trí, hoặc có thể là các khuynh hướng hành động thể hiện qua ứng xử; thứ ba là thế giới "các nội dung khách quan của tư duy", đặc biệt là thế giới các ý tưởng khoa học và thi ca, cũng như thế giới các công trình nghệ thuật"[2].

Tri thức khách quan của Karl Popper thuộc về "thế giới thứ ba". Theo Popper, "mặc dù ban đầu là sản phẩm

1, 2. K. Popper: *Tri thức khách quan* (Chu Lan Đình dịch), Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2012, tr.113, 174; 155-156.

của chúng ta, thế giới thứ ba đó lại *hoạt động độc lập* xét ở góc độ bản thể luận". Mọi người đều có thể góp phần làm cho nó phát triển, nhưng không ai có thể "nắm bắt", "làm chủ" nó[1]. Karl Popper đồng ý rằng thế giới thứ ba của ông có điểm giống với thế giới "Hình dạng" và "Ý niệm" của Platon cũng như "Tinh thần khách quan" hay "Tinh thần tuyệt đối" của Hegel ở chỗ nó là lĩnh vực tinh thần tồn tại độc lập với con người. Nhưng điểm khác nhau căn bản là nó không phải là thế giới siêu phàm, bất biến, hoàn chỉnh như thế giới ý niệm của Platon, mà "là do con người tạo ra và luôn luôn biến đổi". Nó cũng không phải là những chân lý tột đỉnh như "Tinh thần tuyệt đối" của Hegel, mà "Nó chứa đựng không chỉ những lý thuyết đúng mà còn cả những lý thuyết sai, và nhất là những bài toán còn để ngỏ, những phỏng định và những sự bác bỏ"[2].

Tóm lại, theo Karl Popper, nhận thức khoa học là đưa ra những "phỏng định" và tìm cách "bác bỏ" chúng. Kết quả của nhận thức khoa học là "tri thức khách quan" thuộc "thế giới thứ ba".

b. Về con đường hay tiến trình của nhận thức khoa học

Karl Popper bác bỏ quan điểm của triết học ngôn ngữ và chủ nghĩa thực chứng lôgích. Ông nói: "Tôi không tin rằng việc nghiên cứu sự tăng tiến của tri thức có thể được thay thế bằng việc nghiên cứu những cách thức sử dụng

---

1, 2. K. Popper: *Tri thức khách quan*, *Sđd*, tr. 222-225; 175-176, 177-179.

ngôn ngữ, hay những hệ thống ngôn ngữ"[1]. Ông khẳng định: "Vấn đề trung tâm của nhận thức luận luôn luôn đã và sẽ còn là vấn đề về sự tăng tiến của tri thức. *Và vấn đề sự tăng tiến của tri thức có thể được nghiên cứu một cách tốt nhất bằng việc nghiên cứu sự tăng tiến của tri thức khoa học*"[2].

Karl Popper khái quát tiến trình (hay sự tăng tiến) của nhận thức khoa học thành công thức như sau: $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$

P_1 (Problem 1): vấn đề thứ nhất; TT (Tentative Theory): lý thuyết mang tính thăm dò; EE (Error Elimination): loại bỏ sai lầm; P_2 (Problem 2): vấn đề thứ hai[3].

Karl Popper giải thích kỹ hơn như sau: P_1 là vấn đề mà từ đó xuất phát; *TT* là giải pháp phỏng định mang tính sáng tạo mà ta đạt được ban đầu...; *EE* là quá trình rà soát khắt khe sự phỏng định của chúng ta... nhằm phê phán nó; P_2 là tình huống có vấn đề xuất hiện sau cố gắng đầu tiên của chúng ta nhằm giải quyết vấn đề. Nó dẫn chúng ta tới một cố gắng thứ hai (*và cứ thế tiếp tục*)[4].

Trước hết cần làm rõ quan điểm của Karl Popper về *điểm xuất phát hay nguồn gốc* của nhận thức khoa học. Popper bác bỏ quan niệm của chủ nghĩa kinh nghiệm coi quan sát là điểm xuất phát của nhận thức khoa học.

1, 2. Karl Popper: *The Logic of Scientific Discovery, Ibid,* p.xix.

3, 4. Karl Popper: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography,* Routledge Classics, London and New York, 2002, p.152.

Popper nói: "Không có lý thuyết khoa học nào lại được suy diễn từ những phát biểu được rút ra từ quan sát, hay được mô tả như là chức năng chân lý của những phát biểu đó"[1]. Bởi vì, theo Popper, "Quan sát bao giờ cũng có tính chọn lựa. Nó phải có một đối tượng đã được chọn trước, một nhiệm vụ nhất định, một sự quan tâm,một quan điểm, một vấn đề"[2]. Như vậy theo ông, quan sát không phải là cái đầu tiên của quá trình nghiên cứu, vì trước khi tiến hành quan sát, người nghiên cứu đã có những cái gì đó xác định mục đích, quan điểm, phương pháp định hướng cho sự quan sát đó.

Karl Popper cho rằng nguồn gốc của nhận thức khoa học là những "vấn đề" nảy sinh trong thực tiễn hoặc trong quá trình nghiên cứu. Popper nói: "Chúng ta không bắt đầu bằng quan sát mà bao giờ cũng bắt đầu bằng *các vấn đề* - hoặc các vấn đề thực tiễn, hoặc *một lý thuyết đang vấp phải những trở ngại*"[3].

Theo Karl Popper, "Nhận thức không thể bắt đầu từ con số không - từ một tấm bảng trắng, cũng không phải từ sự quan sát. Sự tăng tiến của tri thức chủ yếu là do sự sửa đổi những tri thức đã có trước đây"[4]. Trong "Tri thức khách quan", Popper khẳng định: *"Mọi sự tăng trưởng của tri thức đều là sự cải thiện một tri thức đang có; nó*

1, 2, 4. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Ibid,* p.53, 61, 36-37.

3. K. Popper: *Tri thức khách quan, Sđd,* tr. 345.

được biến đổi với hy vọng tiếp cận gần hơn với chân lý"[1]. Tri thức còn bắt nguồn từ "truyền thống", "do chúng ta học hỏi từ tấm gương, từ những điều được người ta nói, từ việc đọc sách, từ việc học cách phê phán, cách tiến hành và chấp nhận phê phán, cách tôn trọng sự thật"[2].

Có một điểm đặc biệt đáng chú ý là Karl Popper tìm cách chứng minh vai trò của "tri thức bẩm sinh" như là một trong những nguồn gốc quan trọng nhất của nhận thức. Ông nói: "Nếu ước lượng không phải là cái gì phi lý lắm thì tôi có thể nói rằng 999 trên 1.000 đơn vị tri thức của cơ thể là được thừa hưởng hoặc là bẩm sinh, và chỉ có một đơn vị thôi là xuất phát từ những sự biến đổi của tri thức bẩm sinh đó; và tôi còn muốn nói thêm rằng tính linh hoạt cần thiết cho những biến đổi ấy cũng là bẩm sinh"[3]. Theo Popper mỗi loại động vật, kể cả thực vật đều có "tri thức bẩm sinh" xuất phát từ cấu tạo cơ thể, giác quan của chúng, biểu hiện thành những "thiên hướng" (bản năng), những "mong muốn", "niềm tin", "chương trình" của cơ thể... Ông khẳng định "chúng ta sẵn có một vài tri thức bẩm sinh ở một mức độ nhất định mà từ đó chúng ta khởi đầu, thậm chí dù chúng chẳng có gì đáng tin cậy".

Thật ra vấn đề "yếu tố bẩm sinh" không có gì xa lạ đối với các nhà tư tưởng phương Đông. Các nhà Nho

---

1, 3. K. Popper: *Tri thức khách quan, Sđd*, tr. 110.

2. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Ibid*, p.36.

Trung Quốc như Mạnh Tử, Tuân Tử đã nói đến "tính người" như là những yếu tố bẩm sinh có sẵn ở mỗi cá nhân khi sinh ra, trước khi được giáo dục và gắn bó với con người trong cả cuộc đời; nhưng họ chỉ chú trọng nghiên cứu mối liên quan của chúng đến đạo đức mà thôi. Khổng Tử căn cứ vào khả năng bẩm sinh mà chia con người thành ba loại với năng lực tư duy khác nhau: hạng "thượng tri" thì không cần dạy cũng biết; hạng "hạ ngu" thì dạy cũng không hiểu được; đa số thuộc loại trung bình thì phải học mới biết. Nguyễn Du cũng nói: "Thông minh vốn sẵn tính trời", "Tẻ vui thôi cũng tính trời biết sao!"... Tuy nhiên, gọi những yếu tố này là "tri thức" thì có lẽ không được thỏa đáng lắm. Đúng hơn, chúng chỉ là những điều kiện hoặc tiền đề cho sự phát triển tư duy về sau. Chính Karl Popper cũng nhận thấy như vậy, nên ông giải thích: "Lý thuyết về tư tưởng bẩm sinh là phi lý; nhưng mỗi một cơ thể đều có những phản ứng hay phản xạ bẩm sinh... Những phản xạ này có thể được coi là những mong muốn, nhưng những mong muốn này không đòi hỏi phải được ý thức"[1].

Kết quả của quá trình nhận thức khoa học theo quan điểm của Karl Popper không bao giờ có thể đạt được cái tuyệt đối (như "Tinh thần tuyệt đối" của Hegel), mà là sự loại bỏ sai lầm của một giả thuyết (hay một lý thuyết giả định có tính thăm dò) để thay thế bằng một giả thuyết

1. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Ibid,* p.62.

mới đúng hơn, có nhiều yếu tố chân lý hơn, nhưng không bao giờ có thể đạt được chân lý hoàn toàn. Thật ra, theo quan điểm nhận thức luận Mác - Lênin, nhận thức cũng chỉ ngày càng "tiệm cận" đến chân lý tuyệt đối, nhưng không bao giờ có thể đạt được chân lý tuyệt đối hoàn toàn. Điểm mới của Popper là ông nhấn mạnh sự bác bỏ, sự loại bỏ sai lầm thay cho sự chứng thực (verification - chứng minh sự đúng đắn).

Karl Popper đưa ra nguyên tắc khả phủ chứng thay cho nguyên tắc khả thực chứng của chủ nghĩa thực chứng lôgích. Nguyên tắc khả phủ chứng nói lên rằng một lý thuyết chỉ có thể *chứng tỏ là sai lầm* và bác bỏ, chứ không thể chứng minh là đúng đắn được. Phủ chứng cũng vừa là một nguyên tắc (nguyên tắc này tuyên bố rằng mọi lý thuyết chỉ có khả năng "chứng sai" chứ không có khả năng "chứng thực"), đồng thời nó cũng là phương pháp hay thủ tục khoa học - đó là "phương pháp phủ chứng" hay "chứng sai"[1].

Karl Popper mặc dù thừa nhận rằng nhận thức khoa học là đi tìm chân lý, nhưng theo ông *chân lý không phải là mục đích của nhận thức mà chỉ là định hướng cho nhận thức mà thôi.*

1. Cần phân biệt hai từ: "falsification" (danh từ), xuất phát từ động từ "falsify" có nghĩa là "chứng tỏ sự sai lầm" (để bác bỏ), tạm dịch là "chứng sai" hay "phủ chứng". Còn "falsifiability" có nghĩa là "tính có thể bị chứng tỏ là sai lầm", bị bác bỏ, tạm dịch là "tính khả phủ chứng".

Ông nói: "Những cuộc thảo luận trên tinh thần phê phán của chúng ta luôn bị chi phối bởi tư tưởng đi tìm một lý thuyết kiến giải đúng (và mạnh)" và "Chúng ta tiến hành các kiểm nghiệm nhằm tìm ra cái đúng, bằng cách loại bỏ sai lầm", nhưng ông lại cho rằng "chúng ta phải *biện minh cho những ưu tiên lựa chọn của mình bằng cách viện đến ý niệm về chân lý:* chân lý đóng vai trò một ý niệm điều hướng (regulative idea)"[1]. Như vậy, đối với ông, chân lý chỉ là khái niệm chỉ mục đích nhận thức của chúng ta là tìm ra cái đúng, nhưng không bao giờ có thể đạt được một cách hoàn toàn, vì: "*Mọi lý thuyết đều là những giả thuyết;* tất cả *đều có khả năng* bị lật đổ"... "Chúng ta không đủ khả năng đưa ra lời biện minh - hoặc tìm ra những lý do đầy đủ - cho những phỏng đoán của chúng ta, điều đó không có nghĩa là chúng ta chưa bao giờ phỏng đoán đúng; hoàn toàn có thể một số giả thuyết của chúng ta đưa ra rất là đúng"[2].

Sai lầm của Karl Popper chính là ở chỗ ông không thấy được tính hai mặt của chân lý: mỗi chân lý cụ thể bao giờ cũng là chân lý tương đối, nhưng trong nó đã bao hàm những "hạt" tuyệt đối. Ví dụ, định lý Thales, định lý Pythagoras, định lý Archimedes, v.v., ra đời cách đây hơn 2.000 năm, nhưng hiện nay chưa ai có thể "lật đổ" hoặc thay thế chúng bằng những lý thuyết khác. Tuy nhiên, chúng cũng có tính tương đối nếu đem áp dụng ra ngoài giới hạn, phạm vi của chúng.

1, 2. K. Popper: *Tri thức khách quan, Sđd,* tr.58.

Từ trước đến nay chúng ta thường có một cách tiếp cận sai lầm khi cho rằng có học thuyết đúng và một số học thuyết sai. Thật ra không có một học thuyết nào đúng một cách hoàn toàn. Mỗi học thuyết đều có mặt đúng, mặt sai, chỗ ưu, chỗ khiếm khuyết. Do đó, chúng ta không được nhắm mắt tin theo và áp dụng đầy đủ một học thuyết, lại càng không nên dựa hẳn vào một học thuyết nào đó, mà chỉ có thể tiếp thu một số ý tưởng hay của nó và kết hợp với nhiều học thuyết khác, nhất là phải có thái độ phê phán, chỉ ra chỗ sai, chỗ thiếu sót của nó để tránh không áp dụng. Thật ra, Popper đã có lý khi ông chỉ trích thái độ tán dương một chiều; điều quan trọng hơn, theo ông, là phê phán để tìm ra chỗ sai của vấn đề.

Vì tin rằng có học thuyết là chân lý tuyệt đối nên người ta thường có sai lầm là căn cứ vào nguồn gốc của tư tưởng để xác định vấn đề chân lý. Mặc Tử ở Trung Quốc cổ đại cũng đã nói về việc xem xét "cái nguồn" của một tư tưởng (tư tưởng của thánh nhân). Trong suốt thời kỳ phong kiến người ta coi Khổng, Mạnh là bậc thánh, nếu là "Tử viết" thì đương nhiên là đúng rồi, không còn gì phải bàn cãi nữa. Karl Popper đã phê phán cách tiếp cận như vậy và nói: "Tôi đề nghị điều mà chúng ta cần làm là hãy từ bỏ tư tưởng về nguồn gốc của tri thức và thừa nhận rằng mọi tri thức là của con người, nó pha lẫn với những sai lầm, những định kiến, những mơ ước, những hy vọng của chúng ta. Tất cả điều mà chúng ta có thể làm là dò

tìm chân lý, mặc dù nó nằm ngoài tầm tay của chúng ta"[1]."Tôi đề nghị thay vấn đề nguồn gốc của tri thức bằng một vấn đề hoàn toàn khác: *'Làm thế nào để chúng ta có thể hy vọng phát hiện và loại bỏ được sai lầm?'"*[2].

c. Về phương pháp hình thành và kiểm nghiệm một lý thuyết khoa học

Karl Popper bác bỏ quan niệm và niềm tin thông thường cho rằng quan sát và thực nghiệm là phương pháp phổ biến trong việc hình thành và kiểm nghiệm một lý thuyết khoa học. Ông nói: "Không có một lý thuyết khoa học nào đã được suy diễn từ những phát biểu do quan sát"[3]. Ông lấy ví dụ về ba định luật đã được xác lập dựa trên phương pháp quy nạp nhưng đến nay đã bị chứng minh là sai lầm: a) "Trong 24 giờ mặt trời mọc một lần và lặn một lần" bị bác bỏ khi Pytheas ở xứ Marseille phát hiện ra "biển băng và mặt trời lúc nửa đêm"; b) Aristotle cho rằng mọi sinh vật đều sinh ra và sau một thời gian tuy dài, ngắn khác nhau, nhưng đều phải chết. Kết luận này bị bác bỏ khi người ta phát hiện ra rằng vi khuẩn không chết vì nó nhân giống bằng cách phân đôi; c) "Bánh mì là thức ăn bổ dưỡng" bị bác bỏ khi có một số nông dân chết vì nhiễm độc nấm ergo trong bánh mì"[4]. Trong tác phẩm *Lôgích của phát minh khoa học*, ông khẳng định:

1, 2, 3. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, *Ibid*, p.39, 33, 53.

4. K. Popper: *Tri thức khách quan*, *Sđd*, tr.32-33.

"Còn lâu mới chứng tỏ được một cách rõ ràng, từ một quan điểm lôgích như vậy, rằng chúng ta đã quy nạp những phán đoán phổ biến từ những phán đoán đơn nhất, cho dù với một số lượng nhiều đến mấy; bởi vì bất cứ kết luận nào được rút ra bằng cách ấy luôn luôn tỏ ra sai lầm: cho dù có bao nhiêu trường hợp những con thiên nga trắng đã được chúng ta quan sát, cũng không chứng minh được kết luận rằng *mọi* con thiên nga đều trắng"[1].

Bác bỏ phương pháp quy nạp, Karl Popper thiên về phương pháp diễn dịch (suy diễn). Tuy nhiên, phương pháp suy diễn đòi hỏi phải dựa trên những tiền đề nhất định. Tiền đề có thể là những tư tưởng, những lý thuyết đã có, từ thực tiễn, từ quan sát và thực nghiệm. Tuy nhiên, Popper đã phạm sai lầm cứng nhắc khi ông hoàn toàn loại bỏ những kết quả quan sát và thực nghiệm ra khỏi những tiền đề khoa học. Trên thực tế, cũng có những kết luận rút ra từ kết quả quan sát, tất nhiên không phải là quan sát thuần túy mà phải kết hợp quan sát với tư duy. Ví dụ, trong việc quan sát qua hàng vạn năm người ta mới rút ra được một kết luận làm tiền đề cho hình học cổ điển: "Giữa hai điểm trên một mặt phẳng thì đoạn thẳng là ngắn nhất". Do đâu người ta rút ra được kết luận này: trước hết bằng việc đi bộ, sau đó mới bằng các phương tiện. Ngay cả loài chim không có lý tính cũng biết bay

1. "No matter how many instances of white swans we may have observed, this does not justify the conclusion that *all* swans are white" (*The Logic of Scientific Discovery, Ibid*, p.4).

theo đường thẳng, cho nên người ta mới gọi đường thẳng trong không gian là "đường chim bay". Người ta có thể gọi tri thức này là "bẩm sinh", nhưng thật ra phải qua quá trình sinh sống lâu dài mới hình thành được nó. Nếu ta hoàn toàn loại bỏ yếu tố cảm tính thì không thể giải thích được.

Karl Popper cũng nói nhiều về vai trò của trực giác khoa học. Trong tác phẩm *Lôgích của phát minh khoa học*, ông viết: "Quan điểm của tôi có thể được giải bày bằng cách nói rằng mọi phát minh khoa học đều chứa đựng 'một yếu tố phi lý tính', hay 'một yếu tố trực giác sáng tạo' theo nghĩa của Bergson"[1]. "Tương tự như vậy, Einstein nói về 'sự đi tìm những quy luật phổ biến rộng rãi..., từ đó một bức tranh thế giới có thể đạt được bằng sự suy diễn thuần túy'. Einstein nói 'Không có con đường lôgích nào dẫn đến những... quy luật này. Chúng chỉ có thể đạt được bằng trực giác dựa trên điều giống như một tình yêu trí tuệ ('Einfühlung') đối với những đối tượng của kinh nghiệm'"[2].

Karl Popper quá nhấn mạnh yếu tố trực giác. Ông nói: "Thủ tục thực sự của khoa học là hoạt động với những phỏng đoán, nhảy tới những kết luận thường chỉ sau một quan sát đơn nhất (như ví dụ của Hume và Borm)"[3]. Đúng là chỉ có quan sát một lần mà nhà khoa học rút ra được

1, 2 K. Popper: *The Logic of Scientific Discovery, Ibid*, pp. 8, 8-9.

3. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Ibid*, p.72.

một định luật, như trường hợp của Archimedes, Newton, nhưng cần phải hiểu đây là "lần quyết định", "điểm nút" của bước nhảy mà thôi. Thật ra, các nhà vật lý học đã phải quan sát rất nhiều lần, kết hợp với tư duy thiên tài của nhà khoa học nữa. Còn nếu chỉ quan sát mà rút ra được kết luận thì mọi người ai cũng có thể làm được.

Như vậy, theo quan điểm của Karl Popper, bằng lôgích diễn dịch hoặc nhiều khi bằng trực giác khoa học mà hình thành nên những "dự kiến", "tiên đoán", "phỏng định", v.v., sau đó bằng nhiều con đường để kiểm nghiệm những giả thuyết đó. Theo ông có bốn cách kiểm nghiệm: "*Thứ nhất*, đó là cách so sánh về mặt lôgích giữa những kết luận với nhau, nhờ đó mà tính nhất quán của hệ thống được kiểm tra. *Thứ hai*, đó là sự nghiên cứu hình thức lôgích của lý thuyết, với mục đích xác định xem nó có tính chất của một lý thuyết kinh nghiệm hay một lý thuyết khoa học, hoặc, chẳng hạn, một lý thuyết thừa lặp vô dụng. *Ba là*, đó là sự so sánh với các lý thuyết khác, chủ yếu với mục đích xác định xem lý thuyết này có bao hàm sự phát triển đi lên về mặt khoa học, có thể đứng vững trước nhiều sự kiểm nghiệm khác nhau của chúng ta hay không. Và *cuối cùng*, đó là sự kiểm nghiệm lý thuyết bằng con đường áp dụng trong kinh nghiệm thực tế những kết luận có thể có xuất phát từ lý thuyết đó"[1].

1. K. Popper: *The Logic of Scientific Discovery, Ibid*, p.9.

Thật ra, cách nói trên của Popper có thể quy về hai con đường kiểm nghiệm một lý thuyết khoa học: 1) *bằng lý luận* (dựa trên tiêu chuẩn lôgích, hoặc so sánh với các lý thuyết đã có); và 2) *bằng kinh nghiệm* (quan sát, thực tiễn). Tuy nhiên, việc kiểm nghiệm theo Popper "không phải để chứng minh" cho sự đúng đắn, mà là tìm ra "sai lầm để bác bỏ". "Một sự kiểm nghiệm chân chính đối với một lý thuyết là một cố gắng phủ chứng nó, hoặc bác bỏ nó. Tính có thể kiểm nghiệm tức là tính có thể phủ chứng được"[1].

Karl Popper bác bỏ phương pháp chứng thực của chủ nghĩa kinh nghiệm lôgích: phân tích một lý thuyết thành những phán đoán sơ đẳng nhất (mệnh đề nguyên tử), sau đó bằng quan sát, thực nghiệm để kiểm tra từng phán đoán; nếu tất cả các phán đoán này là chân thực thì bằng phương pháp quy nạp suy ra toàn bộ lý thuyết là chân thực. Ông nói: "Tôi không bao giờ cho rằng chúng ta có thể đi từ tính chân thực của những phán đoán đơn nhất để lập luận về tính chân thực của những lý thuyết. Tôi không bao giờ cho rằng do những kết luận của nó "đã được chứng thực" mà một lý thuyết có thể được chứng minh là "chân thực" hay thậm chí chỉ là có tính xác suất"[2].

Theo Popper, vai trò của kiểm nghiệm *là để bác bỏ, không phải để chứng minh*. Ông nói: "Những quan sát và thực nghiệm lặp đi lặp lại có chức năng đối với khoa

1. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Ibid*, p.48.

2. K. Popper: *The Logic of Scientific Discovery, Ibid,* p.10.

học như là sự kiểm nghiệm những phỏng định hay giả thuyết của chúng ta, nghĩa là để bác bỏ chúng một cách có chủ định"[1].

Kết quả của kiểm nghiệm là *sự bác bỏ* một lý thuyết. Còn nếu lý thuyết đó *qua được sự kiểm tra* thì có thể "tạm thời" được chấp nhận, nhưng không phải là đã được chứng thực, vì nó có thể bị bác bỏ bất cứ lúc nào trong những kiểm nghiệm về sau. Popper nói: "Nếu sự quan sát chứng tỏ rằng hệ quả hoàn toàn không có, thì như vậy lý thuyết đơn giản đã bị bác bỏ"[2]. Nhưng "Cần phải lưu ý rằng, một xác nhận khẳng định chỉ có thể tạm thời ủng hộ một lý thuyết, nhưng những xác nhận phủ định về sau lúc nào cũng có thể lật đổ nó. Chừng nào mà lý thuyết còn đứng vững trước những kiểm nghiệm cụ thể và nghiêm ngặt và chưa bị thay thế bằng một lý thuyết khác trong tiến trình khoa học, chúng ta có thể nói nó *'đã chứng tỏ được dũng khí của mình'* (it has *'proved its mettle'*), hay là nó *'đã được kiểm nghiệm'* (it is *'corroborated'*) bằng kinh nghiệm đã qua"[3]. Chú ý, Popper phân biệt "kiểm nghiệm" (corroborate) với "chứng minh" (verify, justify). Kiểm nghiệm là để bác bỏ, không phải để chứng minh.

Karl Popper nói: "Mọi lý thuyết đều chỉ là những phép thử; đó là những giả thuyết thăm dò, được mang ra dùng thử xem liệu có thích hợp hay không mà thôi; và rồi

---

1, 2. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Ibid*, p.72, 47.

3. K. Popper: *The Logic of Scientific Discovery, Ibid*, p.10.

mọi kiểm nghiệm đều chỉ đơn giản là kết quả của những phép thử được tiến hành trên tinh thần phê phán, với nỗ lực tìm ra bằng được chỗ sai trong những lý thuyết của chúng ta"[1].

Trên cơ sở lập luận như vậy, Karl Popper bác bỏ nguyên tắc lý do đầy đủ của lôgích học, vì theo ông không bao giờ có thể tìm được đầy đủ lý do để chứng thực một lý thuyết. Nhưng việc bác bỏ nó thì lại là một thủ tục đơn giản hơn nhiều.

Những tư tưởng triết học về khoa học của Karl Popper mới chỉ là những phác thảo, về sau được các học trò của ông và các nhà triết học khác tiếp tục phát triển.

Thomas S. Kuhn (1922-1996), nhà triết học về khoa học Mỹ, trong tác phẩm *Cấu trúc của các cuộc cách mạng khoa học* (1962), lập luận rằng, sự nghiên cứu khoa học và tư tưởng nói chung bị quy định bởi những "hệ chuẩn" hay "hệ quy chiếu" (paradigm). Hệ chuẩn được Kuhn quan niệm như là một hệ thống niềm tin được chấp nhận hơn là một hệ thống những tiêu chuẩn khách quan. Các nhà khoa học chấp nhận một hệ chuẩn đang được thịnh hành, tiến hành và mở rộng hoạt động nghiên cứu trong phạm vi hệ chuẩn đó. Dần dần những hệ chuẩn này không còn thích hợp nữa gây ra một cuộc "khủng hoảng" và chỉ được giải quyết bằng "một cuộc cách mạng thay đổi thế hệ chuẩn cũ bằng một hệ chuẩn mới", chẳng

1. K. Popper: *Sự nghèo nàn của thuyết sử luận* (Chu Lan Đình dịch), Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2012, tr.155.

hạn như là sự thay thế thuyết địa tâm của Ptolemy bằng thuyết nhật tâm của Copecnicus, thay thế hệ chuẩn của Newton về một vũ trụ cơ giới bằng hệ chuẩn của Einstein về một vũ trụ tương đối.

Thật ra, đây là một cách nhìn phiến diện. Nó *tuyệt đối hóa yếu tố chủ quan* và *phủ nhận yếu tố khách quan* là yếu tố giữ vai trò quyết định trong nội dung và phương pháp nghiên cứu của các khoa học.

Imre Lakatos (1922-1974), nhà triết học về toán học và khoa học Hunggari, trong tác phẩm *Phương pháp luận của các chương trình nghiên cứu khoa học*, tìm cách khắc phục những thiếu sót trong quan điểm của Karl Popper và của Thomas S. Kuhn về bản chất của những phát minh khoa học và tiến trình phát triển của khoa học. Lakatos không tán thành nguyên tắc phủ chứng của Popper và quan niệm về vai trò quyết định của "hệ chuẩn" của Kuhn đối với tri thức khoa học. Theo Lakatos, cả Popper và Kuhn đều phủ nhận tính chân lý khách quan và tính liên tục của sự phát triển tri thức khoa học. Lakatos, trái lại, coi sự phát triển của khoa học là quá trình phát triển từ thấp lên cao trong tính liên tục của "chương trình nghiên cứu", trong đó các học thuyết có liên hệ chặt chẽ với nhau. Mỗi học thuyết tiếp sau học thuyết ban đầu trong chương trình đều xuất hiện với tư cách là kết quả bổ sung thêm cho học thuyết trước đó. Tuy nhiên, các học thuyết đều chia sẻ những điểm chung mà Lakatos gọi là "hạt nhân cứng".

III. QUAN ĐIỂM CHÍNH TRỊ - XÃ HỘI CỦA KARL POPPER

Quan điểm chính trị - xã hội của Karl Popper thể hiện chủ yếu trong hai tác phẩm lớn của ông: *Xã hội mở và những kẻ thù của nó* (*The Open Society and its Enemies*) và *Sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử* (*The Poverty of Historicism*)[1].

Trong phần này chúng tôi tập trung làm rõ lập trường chính trị của Karl Popper, quan niệm của ông về thế nào là "xã hội mở" và sự phê phán của ông đối với "chủ nghĩa lịch sử" như là một "kẻ thù" quan trọng nhất của xã hội mở, qua đó trình bày cách tiếp cận và quan điểm của ông về nhận thức xã hội và về cái mà ông gọi là "công nghệ" xã hội, tức là cách thức, phương pháp cải biến, xây dựng xã hội.

1. Lập trường chính trị tự do chủ nghĩa của Karl Popper

Sau khi từ bỏ chủ nghĩa Mác và chủ nghĩa cộng sản, Karl Popper chuyển sang lập trường chủ nghĩa tự do. Ông nói: "Tôi không chỉ là một người thuộc loại kinh nghiệm chủ nghĩa và duy lý chủ nghĩa, mà còn là một người tự do

1. "Thuyết sử luận" được Chu Lan Đình dịch từ "historicism", có thể dịch là "thuyết lịch sử" hoặc là "lịch sử luận". Ngoài ra, cần phân biệt giữa "thuyết" và "chủ nghĩa". Thuật ngữ "historicism" được Popper dùng với dụng ý phê phán, nên dịch là "chủ nghĩa lịch sử" (*TG*).

chủ nghĩa"[1], nhưng ông tuyên bố sự không lệ thuộc của mình vào bất cứ một hệ tư tưởng hay một đảng tự do nào:

"Để tránh những sự hiểu lầm, tôi xin nói thật rõ rằng tôi luôn dùng từ 'người theo chủ nghĩa tự do' (liberal), 'chủ nghĩa tự do' (liberalism), v.v., với nghĩa hiện tại còn đang được dùng ở Anh; tôi nói "một người theo chủ nghĩa tự do" (a liberal) không có nghĩa là một người đồng tình với bất cứ một đảng chính trị nào, mà chỉ đơn giản là một người quý trọng tự do cá nhân (individual freedom) và là người nhận thức rõ về sức mạnh và quyền uy (power and authority)"[2]. Nhiều nhà nghiên cứu đã coi lập trường chính trị của Karl Popper là "chủ nghĩa tự do xã hội" (social liberalism).

Trước hết, chúng ta cần điểm qua một vài đặc trưng của chủ nghĩa tự do nói chung để hiểu thế nào là "chủ nghĩa tự do xã hội". Chủ nghĩa tự do nói chung, đó là sự thừa nhận vai trò của tự do cá nhân, phủ nhận vai trò của tập thể, cộng đồng, nên vì thế chủ nghĩa tự do là khuynh hướng triết học đối lập với chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng đồng (tức *chủ nghĩa cộng sản* theo ngôn từ của chúng ta hiện nay). Karl Popper đã phê phán chủ nghĩa cộng đồng từ Platon đến C. Mác và cho rằng nó có nguồn gốc từ "chủ nghĩa bộ lạc" (tribalism) - một thứ chủ nghĩa tập thể nguyên thủy. Popper viết:

"Chủ nghĩa bộ lạc, tức là sự nhấn mạnh tầm quan trọng hàng đầu của bộ lạc mà nếu không có nó thì cá nhân không là gì cả, là một yếu tố mà chúng ta có thể

1, 2. K. Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Ibid*, p.8, xiii.

tìm thấy trong nhiều hình thức của chủ nghĩa lịch sử. Những hình thức khác tuy không còn mang tính bộ lạc nữa nhưng vẫn còn duy trì yếu tố *chủ nghĩa tập thể*, có thể nhấn mạnh tầm quan trọng của nhóm hay tập thể nào đó - ví dụ, một giai cấp mà không có nó thì cá nhân chẳng là gì cả"[1].

Chủ nghĩa tự do có nhiều hình thức từ "chủ nghĩa tự do cổ điển" đến "chủ nghĩa tự do xã hội" và chủ nghĩa tự do mới, trong đó có những đại biểu nổi tiếng như John Stuart Mill, Friedrich Hayek, nhưng Karl Popper không hoàn toàn ủng hộ quan điểm của các đại biểu này. Đặc biệt, Popper phê phán gay gắt biểu hiện cực đoan của chủ nghĩa tự do "laisser faire" (tiếng Pháp có nghĩa là "hãy để làm"- hãy để ai muốn làm gì thì làm).

Khác với chủ nghĩa tự do cổ điển chủ trương kiểu tự do ai muốn làm gì thì làm, chủ nghĩa tự do xã hội đề cao vai trò và ủng hộ những biện pháp có tính chất kỹ thuật của nhà nước mà Karl Popper gọi là "công nghệ xã hội" (social technology) trong việc đấu tranh chống áp bức, bất công, thói hư tật xấu của xã hội. Không chỉ đồng tình, mà Popper còn bổ sung cho những phân tích của C. Mác về những biểu hiện bóc lột, áp bức, bất công trong xã hội Đức, Áo lúc bấy giờ, tuy nhiên Popper không coi những biểu hiện đó là bản chất của chủ nghĩa tư bản và cũng không xem việc đấu tranh để xây dựng một xã hội tốt đẹp là xây dựng chủ nghĩa xã hội như C. Mác đã làm. Chủ

1. K. Popper: *The Open Society and its Enemies*, Routledge, 1947, London, Vol. I, p.7.

nghĩa tự do xã hội của Popper vì vậy khác với chủ nghĩa tự do mới của Hayek, vì Hayek chủ trương quay trở lại chủ nghĩa tự do kiểu laisser-faire.

Những nhà triết học tự do chủ nghĩa luôn luôn đứng trên lập trường "vô định luận" (indeterminism) và bác bỏ "quyết định luận" (determinism), như các nhà triết học hiện sinh, thực dụng chủ nghĩa. Karl Popper cũng không đứng ngoài lập trường đó. Tác phẩm *Vũ trụ mở: Một lập luận chứng minh cho vô định luận*[1] chuyên bàn vấn đề này.

2. Quan niệm của Karl Popper về xã hội mở và những kẻ thù của nó

Theo Karl Popper, xã hội loài người tiến triển từ hình thức "xã hội bộ lạc" hay "xã hội khép kín" sang hình thức "xã hội mở", trong tiến trình đó nó gặp phải những phong trào phản động tìm cách lật đổ xã hội văn minh và đưa nó trở lại hình thức xã hội bộ lạc; một trong những hình thức đó trong thời đại ngày nay là "chủ nghĩa toàn trị"[2], nguồn gốc lý luận triết học của nó là "chủ nghĩa lịch sử" (historicism)[3].

---

1. K. Popper: *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Routledge, London, 1982.

2. Totalitarianism: chủ nghĩa toàn quyền hay toàn trị là khái niệm được phương Tây dùng để chỉ hình thức chế độ xã hội, trong đó một đảng hay nhà nước nắm trong tay "toàn bộ" quyền lực từ chính trị, kinh tế đến văn hóa, tư tưởng.

3. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid*, Vol.I, pp.1-2.

Karl Popper xác định những đặc trưng cơ bản của xã hội mở bằng cách đối lập nó với những hình thức xã hội khép kín hay cực quyền.

Một là, xã hội mở là xã hội *do mọi người sáng tạo một cách tự do*, không phụ thuộc vào tính tất yếu và quy luật lịch sử. Ông nói: "Tương lai phụ thuộc vào chúng ta, và chúng ta không phụ thuộc vào tính tất yếu lịch sử"[1]. Con người là người chủ số phận của mình, "chúng ta tác động và thay đổi lịch sử giống như chúng ta thay đổi bộ mặt trái đất", chúng ta sáng tạo xã hội một cách tự do "hoàn toàn giống như chúng ta sáng tạo ra những tư tưởng mới, hay những công trình nghệ thuật mới, những nhà cửa mới hay máy móc mới"[2].

Hai là, Karl Popper cho rằng xã hội mở được xây dựng theo một "công nghệ xã hội" nhất định được ông gọi là "kiến thiết xã hội từng phần", đối lập với phương pháp kiến thiết "toàn phần" hay "không tưởng"[3]. Ông nói: "Sự khác biệt

---

1, 2. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid*, Vol.I, p.3, 17.

3. "Piecemeal" là tính từ của "piece" (miếng, mảnh, phần) có nghĩa là "từng mảnh", "từng phần" (Chu Lan Đình dịch là "phân mảnh"), được Popper dùng để chỉ một cách tiếp cận, cách tiếp cận *từng phần*, đối lập với cách tiếp cận *toàn phần, toàn diện, chỉnh thể* (*holistic* approach). Popper áp dụng cách tiếp cận này vào việc cải biến xã hội (thực nghiệm xã hội, công nghệ xã hội, kiến thiết xã hội, v.v.), ông đưa ra *phương pháp cải biến xã hội từng phần*, đối lập với phương pháp cải biến toàn bộ, toàn phần. Tên gọi của hai cách tiếp cận này có khi còn được dịch là "phương thức chủ toàn" và "phương thức chủ biệt" (Xem Cao Xuân Huy: *Tư tưởng phương Đông: Gợi những điểm nhìn tham chiếu*, Nguyễn Huệ Chi soạn, chú giải, giới thiệu, Nxb. Văn học, Hà Nội, 1995, tr. 83).

giữa cái tôi gọi là 'cải biến xã hội từng phần' và 'cải biến xã hội không tưởng' là một trong những chủ đề chính của cuốn sách này"[1].

Nếu phương pháp cải biến xã hội toàn phần hay không tưởng dựa trên một "lý tưởng", một "cứu cánh" (mục đích cuối cùng mà xã hội sẽ tiến tới) thì phương pháp cải biến xã hội từng phần, trái lại, *không dựa vào cái lý tưởng hay cứu cánh nào cả* (vì lý tưởng, cứu cánh chỉ là những mơ ước chủ quan của con người, chắc gì xã hội sẽ tiến tới những trạng thái mà con người cho là tốt đẹp đó theo cách nhìn của mình), mà *chỉ tìm ra những cái xấu, khuyết tật của xã hội để đấu tranh loại bỏ.* Ông nói:

"Những chính trị gia theo phương pháp này có thể có hoặc không có một bản thiết kế xã hội trong đầu, anh ta có thể tin hoặc không tin một ngày kia nhân loại sẽ đạt được một trạng thái lý tưởng, và đạt được hạnh phúc và sự hoàn thiện trên trái đất. Người kỹ sư từng phần này do vậy sẽ thực hiện cái phương pháp tìm kiếm và đấu tranh chống lại những khuyết tật lớn nhất và cấp bách nhất của xã hội, không phải là đi tìm và đấu tranh cho mục đích cuối cùng vĩ đại nhất của nó"[2].

Theo Karl Popper, phương pháp cải biến xã hội từng phần là phương pháp *đơn giản, có tính khả thi*, trong khi đó phương pháp cải biến xã hội toàn phần là phương

---

1, 2. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid*, Vol.I, p.7, 139.

pháp phức tạp và không có tính khả thi. Theo ông, đây là "phương pháp tương đối đơn giản", "nếu có sai lầm thì thiệt hại không lớn và việc điều chỉnh không khó lắm", "nó ít có tính phiêu lưu và vì thế nó ít bị chống đối". Nó "có khả năng đạt được sự đồng thuận một cách hợp lý và nhờ đó có thể được hoàn thiện bằng những phương pháp dân chủ"[1].

Karl Popper cho rằng phương pháp cải biến xã hội toàn phần *không có tính khả thi* do sự hiểu biết và kinh nghiệm xã hội của chúng ta là rất hạn chế, cho nên chúng ta khó có thể tính toán trước được những hậu quả của việc cải tạo xã hội một cách toàn bộ. Theo ông, chúng ta không có kiến thức thực tế và kinh nghiệm thực tiễn đầy đủ để vạch ra kế hoạch cho xã hội tương lai được[2].

Căn cứ vào những lý do trên, Karl Popper cho rằng người kỹ sư từng phần dễ nhận được sự tán đồng của đại đa số nhân dân, trong khi đó phương pháp cải biến xã hội toàn phần gặp phải sự chống đối từ nhiều phía, do đó "đòi hỏi phải có một sự tập trung quyền lực mạnh mẽ của một thiểu số và vì thế dễ dẫn đến chế độ độc tài"[3]. Ngoài ra, chế độ toàn quyền do chỉ đại diện cho ý chí của một thiểu số nên thường để ngoài tai hoặc đàn áp sự phê phán từ phía đa số, dẫn đến việc áp dụng biện pháp *cai trị bạo lực.*

1, 2, 3. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid,* Vol.I, p.140, 142, 140.

Xã hội khép kín dựa trên trí tuệ và tài năng của vĩ nhân cho nên coi thường vai trò của quần chúng nhân dân. Theo Karl Popper, thật ngạc nhiên khi người ta tìm thấy câu nói sau đây của Heraclitus trong các trích đoạn của ông đã có rất sớm từ 500 năm trước Công nguyên: "Một người là vĩ nhân thì có giá trị hơn chục nghìn người". Nó vẫn còn là đặc trưng của những khuynh hướng phản dân chủ và chủ nghĩa lịch sử hiện đại[1]. Một khó khăn khác là việc tìm người kế vị để tiếp tục theo đuổi lý tưởng, vì "nếu người kế vị không theo đuổi cùng một lý tưởng thì mọi hy sinh của nhân dân cho lý tưởng đó sẽ trở thành vô ích"[2].

Karl Popper nói về ưu thế của phương pháp cải tạo xã hội *từng phần* với phương pháp *toàn phần* (chủ toàn) như sau:

"Phương pháp này được sử dụng, đặc biệt là để phát hiện và đấu tranh chống lại những khuyết tật lớn nhất và khẩn cấp nhất của xã hội, chứ không phải dùng để tìm kiếm và đấu tranh cho một cứu cánh (mục đích cuối cùng) tốt đẹp nào đó (như khuynh hướng của những người chủ trương tiếp cận toàn phần). Cuộc chiến có hệ thống chống lại những cái xấu được xác định rõ ràng, chống lại những hình thức bất công hay bóc lột cụ thể, và chống lại nỗi thống khổ có thể tránh được như nghèo đói hay thất nghiệp, là một việc làm khác xa với nỗ lực thực

1, 2. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid*, Vol.I, p.14, 141.

hiện một đồ án thiết kế xã hội lý tưởng xa vời. Thành công hay thất bại được dễ dàng đánh giá hơn, và chẳng có một lý do nội tại nào khiến phương pháp này bị phê phán. Ngoài ra, một cuộc đấu tranh như vậy nhằm chống lại những cái xấu cụ thể và những hiểm họa cụ thể chắc chắn có nhiều khả năng tìm được sự ủng hộ của đại đa số hơn là một cuộc đấu tranh nhằm thiết lập một xã hội không tưởng, dù nó được cho là lý tưởng đối với các nhà lập kế hoạch"[1].

3. Sự phê phán của Karl Popper đối với chủ nghĩa lịch sử

Theo Karl Popper, kẻ thù tư tưởng của xã hội mở là "chủ nghĩa lịch sử", vì chủ nghĩa lịch sử là cơ sở lý luận của xã hội khép kín, xã hội được xây dựng theo ý đồ chủ quan của nhà tư tưởng, nhà cầm quyền.

a. Khái niệm chủ nghĩa lịch sử

Karl Popper xác định chủ nghĩa lịch sử là một cách tiếp cận xã hội của các nhà triết học trong lịch sử, từ Heraclitus, Platon thời cổ đại đến J.S. Mill, G.W.F. Hegel thời cận đại và C. Mác thời hiện đại, trong đó chủ nghĩa lịch sử của C. Mác được ông coi là "hình thức thuần túy nhất", "hình thức phát triển nhất" của chủ nghĩa lịch sử[2]. Popper định nghĩa vắn tắt: ""Chủ nghĩa lịch sử" là một

1. K. Popper: *The Poverty of Historicism, Ibid,* p.91-92.

2. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid,* Vol. II, p.57, 77.

cách tiếp cận của các bộ môn khoa học xã hội, nó cho rằng "tiên đoán lịch sử" là mục đích chủ yếu của chúng và nó còn cho rằng mục đích này có thể đạt được thông qua việc phát hiện ra những "nhịp độ" hoặc những "khuôn mẫu", những "quy luật" hoặc những "xu hướng" được coi là cơ sở của quá trình tiến hóa lịch sử"[1].

Như vậy, chủ nghĩa lịch sử là thuật ngữ được K. Popper dùng để khái quát những nét chung của nhiều trường phái, khuynh hướng triết học khác nhau và ông đã xác định nội hàm của khái niệm này gồm những đặc trưng như sau:

- Chủ nghĩa lịch sử là một cách tiếp cận xã hội, nó cho rằng xã hội "vận động theo quy luật có thể nhận thức được".

- Chủ nghĩa lịch sử cho rằng trên cơ sở nhận thức được xu hướng, quy luật khách quan của xã hội, con người *có thể* "dự báo" được tiến trình của xã hội tương lai.

- Chủ nghĩa lịch sử cho rằng con người "có thể cải biến toàn bộ xã hội cũ, xây dựng xã hội hoàn toàn mới" theo những quy luật đã được nhận thức và những mô hình lý tưởng đã được xác định dựa trên những dự báo về tương lai lâu dài của xã hội.

b. Phân loại chủ nghĩa lịch sử

Chủ nghĩa lịch sử được Karl Popper chia thành: chủ nghĩa lịch sử hữu thần và chủ nghĩa lịch sử vô thần. Chủ

1. K. Popper: *The Poverty of Historicism*, The Beacon Press, Boston, USA, 1957, p.3.

nghĩa lịch sử hữu thần được đặc trưng bởi "thuyết dân tộc được lựa chọn", cho rằng "Thượng đế đã chọn một dân tộc để hoạt động như là công cụ được chọn cho ý chí của Ngài và rằng dân tộc này sẽ thừa kế trái đất". Thuyết này coi "Thượng đế như là tác giả của vở kịch được diễn trên sân khấu lịch sử"[1].

Theo Karl Popper, chủ nghĩa lịch sử hữu thần hay vô thần cũng đều có chung đặc điểm là cho rằng lịch sử phát triển theo quy luật và con người có thể nhận thức được quy luật lịch sử, từ đó có thể tiên đoán được tương lai của nhân loại. Tuy nhiên, chủ nghĩa lịch sử hữu thần coi "quy luật về sự phát triển lịch sử do ý chí của Thượng đế đề ra"[2]; còn chủ nghĩa lịch sử vô thần (gồm chủ nghĩa lịch sử duy tự nhiên, chủ nghĩa lịch sử duy tinh thần, chủ nghĩa lịch sử duy kinh tế, v.v.) thì coi quy luật lịch sử là quy luật tự nhiên của đời sống tinh thần hay của đời sống kinh tế. Popper nói: "Chủ nghĩa lịch sử duy tự nhiên, ví dụ, có thể coi quy luật phát triển như một quy luật tự nhiên; chủ nghĩa lịch sử duy tinh thần coi quy luật phát triển như một quy luật phát triển tinh thần; chủ nghĩa lịch sử duy kinh tế coi nó như một quy luật phát triển kinh tế"[3]. Karl Popper phân biệt chủ nghĩa lịch sử của Mác khác với Mill và Hegel: chủ nghĩa lịch sử của Mác là chủ nghĩa lịch sử duy kinh tế.

1, 2, 3. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid*, Vol. I, p. 6, 7.

Trong tác phẩm *Sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử*, Karl Popper phân chia chủ nghĩa lịch sử trong các khoa học xã hội thành hai khuynh hướng: 1) chủ nghĩa lịch sử trong "các học thuyết thân tự nhiên" cho rằng lịch sử là một bộ phận của tự nhiên nên có thể áp dụng phương pháp nghiên cứu tự nhiên vào nghiên cứu lịch sử, và 2) chủ nghĩa lịch sử trong "các học thuyết phản tự nhiên" thì cho rằng, xã hội hoàn toàn khác với tự nhiên nên không thể áp dụng các phương pháp nghiên cứu tự nhiên vào việc nghiên cứu tiến trình lịch sử được. Tuy nhiên, cả hai đều có những sai lầm giống nhau là tin vào quy luật lịch sử và tiên đoán lịch sử.

Trong tác phẩm *Xã hội mở và những kẻ thù của nó*, Karl Popper cho rằng có "hai phiên bản hiện đại quan trọng nhất mà chủ nghĩa lịch sử chia sẻ", "một mặt là triết lý lịch sử của chủ nghĩa chủng tộc hay chủ nghĩa phát xít (phía hữu) và mặt khác là triết lý lịch sử của Mác (phía tả)"[1]. Cả hai đều dựa vào "một lớp người được lựa chọn" để thực hiện nhiệm vụ lịch sử. Chủ nghĩa chủng tộc thì dựa trên quy luật sinh học để rút ra một "chủng tộc thượng đẳng" - sẽ là chủng tộc cai trị toàn thể thế giới; còn chủ nghĩa Mác thì dựa trên quy luật kinh tế để rút ra một "giai cấp tiên tiến" có sứ mệnh lịch sử toàn thế giới xây dựng xã hội cộng sản tương lai[2].

1, 2. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid*, Vol. I, p.7, 8.

c. Sự bác bỏ khả năng nhận thức quy luật xã hội

Theo Karl Popper, *sự đánh đồng giữa quy luật tự nhiên với quy luật xã hội, giữa xu thế xã hội với quy luật xã hội là nguồn gốc sai lầm của chủ nghĩa lịch sử.* Theo ông, quan niệm cho rằng có thể nhận thức quy luật xã hội trước hết là một sự nhầm lẫn xuất phát từ thực tế là chúng ta đã có thể nhận thức được các quy luật vật lý, từ đó suy ra sự vận động xã hội cũng có quy luật và chúng ta có thể nhận thức được chúng. Ông nói:

"Niềm hy vọng đặc biệt hơn cả là một ngày nào đó chúng ta sẽ tìm ra những "quy luật vận động của xã hội", giống hệt như Newton đã tìm ra những quy luật vận động của các vật thể vật lý, hoàn toàn chỉ là kết quả của những sự nhầm lẫn nói trên. Bởi vì không có sự vận động xã hội nào giống hoặc tương tự với vận động của các vật thể vật lý, cho nên chẳng thể có những quy luật như vậy"[1].

Karl Popper cho rằng, trong xã hội chỉ có những *xu hướng.* Chủ nghĩa lịch sử đã "nhầm lẫn" khi *đánh đồng giữa xu hướng với quy luật.* Popper cũng nhiều lần khẳng định "xu hướng không phải là quy luật". Ông nói: "Điều quan trọng là cần vạch rõ *quy luật và xu hướng là những cái khác nhau về căn bản.* Ít có người còn nghi ngờ rằng thói quen nhầm lẫn giữa xu hướng và quy luật, cùng với sự quan sát bằng trực giác những xu hướng (ví dụ, tiến bộ kỹ thuật) đã truyền cảm hứng cho những học thuyết

1. K. Popper: *The Poverty of Historicism, Ibid,* p.114-115.

trung tâm của chủ nghĩa tiến hóa (evolutionism) và chủ nghĩa lịch sử - những học thuyết về những quy luật bất di bất dịch của sự tiến hóa sinh vật và về những quy luật không thể đảo ngược được của sự vận động xã hội"[1].

Mặc dù Karl Popper thừa nhận sự tồn tại không có gì phải nghi ngờ của xu hướng (xu thế) trong sự vận động xã hội, nhưng theo ông, sự khác nhau giữa xu hướng và quy luật là ở chỗ:

"Một phán đoán khẳng định sự tồn tại của một xu hướng là một phán đoán tồn tại không phải là phán đoán phổ biến". Và một phán đoán khẳng định sự tồn tại của một xu hướng trong một thời gian và không gian nhất định là một phán đoán lịch sử đơn nhất, không phải là quy luật phổ biến". Ông lấy ví dụ, xu hướng tăng dân số mà người ta khẳng định đã mấy trăm năm hoặc thậm chí đã mấy nghìn năm có thể thay đổi trong một thập kỷ hoặc nhanh hơn (ở đây, K. Popper muốn ám chỉ rằng, tăng dân số chỉ là khuynh hướng diễn ra trong một thời gian, không gian nhất định, không phải là một quy luật vĩnh viễn như Thomas Malthus khẳng định).

Tương tự như vậy, suy thoái hay phát triển là những khuynh hướng vận động của xã hội trong những thời kỳ lịch sử nhất định, ở những dân tộc nhất định, không phải là quy luật phổ biến của xã hội loài người. Platon vì sống trong thời kỳ suy tàn của hình thức nhà nước thành quốc

1. K. Popper: *The Poverty of Historicism*, *Ibid*, pp.115-116.

(polis) của Hy Lạp nên ông có thái độ bi quan về lịch sử. Popper viết:

"Lập trường này đưa ta trở về với một tư tưởng ở thời cổ đại - tư tưởng về vòng đời: sinh, nhi, thiếu, thành, lão, tử không chỉ được áp dụng cho các cá thể động vật và thực vật, mà còn cho cả xã hội, chủng tộc, và có lẽ cho cả "thiên hạ" nữa. Học thuyết cổ xưa này được Platon dùng để giải thích sự suy tàn và sụp đổ của các thành quốc Hy Lạp và của đế chế Ba Tư. Tương tự như vậy, nó cũng được các triết gia như Machiavelli, Spengler dùng và gần đây là Giáo sư Toynbee trong công trình *Nghiên cứu lịch sử* đầy ấn tượng của ông"[1].

Cũng theo Karl Popper, một xu thế (khuynh hướng) luôn luôn gắn liền với những điều kiện cụ thể của nó. Khi những điều kiện đó không còn nữa thì xu thế này cũng mất theo. Ông nói: "Nhà lịch sử chủ nghĩa tin tưởng một cách vững chắc vào cái xu thế mà anh ta ưa chuộng nhất, còn những điều kiện trong đó xu thế này hẳn sẽ biến mất thì anh ta lại không bao giờ nghĩ đến. Chúng ta có thể nói rằng, sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử chính là sự nghèo nàn của đầu óc tưởng tượng"[2].

---

1. K. Popper: *The Poverty of Historicism*, *Ibid*, pp.109-110. "*A study of History*" (*Nghiên cứu lịch sử*) là tên một công trình đồ sộ gồm 12 tập của nhà sử học Anh Arnold J. Toynbee, được Oxford University Press xuất bản trong thời gian 1934-1961.

2. K. Popper: *The Poverty of Historicism*, *Ibid*, pp.129-130.

Triết học Mác coi *phát triển* (vận động đi lên từ thấp đến cao, từ đơn giản đến phức tạp, từ chưa hoàn thiện đến hoàn thiện) *là khuynh hướng phổ biến của thế giới.* Nhưng nếu theo quan điểm của Karl Popper thì đó chỉ một khuynh hướng gắn liền với một số lĩnh vực cụ thể, trong điều kiện cụ thể hiện nay và không thể coi là quy luật phổ biến được.

Thật ra, xã hội có quy luật hay không và chúng ta có thể nhận thức được quy luật xã hội hay không hóa ra không phải là một vấn đề đơn giản. Theo chúng tôi, xã hội cũng có những mối liên hệ khách quan, tất yếu lặp đi lặp lại mà các nhà nghiên cứu gọi là "quy luật xã hội". Tuy nhiên, những mối liên hệ xã hội này khác với mối liên hệ trong tự nhiên như là trong các lĩnh vực toán học, vật lý, cơ học,... Trong hình học, nếu biết được độ dài hai cạnh của một tam giác vuông thì ta có thể tính được một cách chính xác độ dài của cạnh thứ ba. Trong cơ học, với một vật rơi tự do trong chân không ta có thể tính được chính xác vận tốc của nó ở từng thời điểm trong quá trình rơi, vì có những mối liên hệ quy định lẫn nhau giữa các mặt của sự vật, hiện tượng. Còn trong xã hội, tuy cũng có những mối liên hệ quy định lẫn nhau, nhưng chúng *không có tính chất chặt chẽ và không thể tính được một cách chính xác bằng công thức,* nên Karl Popper không coi đó là quy luật.

Tổng kết những nghiên cứu về kinh tế - xã hội trong Lời nói đầu tác phẩm *Góp phần phê phán Kinh tế chính*

trị học[1], C. Mác nêu lên một loạt các mối liên hệ có tính chất phổ biến, tất yếu, như mối liên hệ giữa lực lượng sản xuất và quan hệ sản xuất, giữa cơ sở hạ tầng kinh tế và kiến trúc thượng tầng về chính trị, tư tưởng, giữa tồn tại xã hội và ý thức xã hội. Tuy nhiên, C. Mác chỉ gọi đó là "những quan hệ nhất định, tất yếu không phụ thuộc ý muốn" của con người. Tuy ông không hề gọi đấy là những "quy luật", nhưng thực ra, những mối quan hệ đó hoàn toàn không phải là những xu thế chỉ diễn ra trong một giai đoạn lịch sử, mà là những mối quan hệ phổ biến, lặp đi lặp lại, không chỉ đối với những giai đoạn đã qua mà còn đúng cho cả xã hội tương lai ở những nét đại thể. Tuy nhiên, dựa vào những mối liên hệ này để tiên đoán tương lai một cách cụ thể thì chắc chắn là không thể được.

Sự phê phán chủ yếu của Karl Popper đối với chủ nghĩa lịch sử tập trung ở việc bác bỏ khả năng tiên đoán lịch sử (hay "tiên tri xã hội" theo cách nói của ông). Điều này được Popper trình bày một cách vắn tắt trong "Lời tựa" tác phẩm *Sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử*. Ông đưa một lập luận lôgích gồm năm phát biểu (statement) như sau:

(1) Tiến trình lịch sử nhân loại chịu ảnh hưởng rất nặng bởi sự tăng tiến của tri thức nhân loại...

---

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.13, tr.14-15.

(2) Chúng ta không thể tiên đoán được, bằng những phương pháp lý tính hay phương pháp khoa học về sự tăng tiến của tri thức khoa học của chúng ta trong tương lai...

(3) Bởi vậy, chúng ta không thể tiên đoán được tiến trình tương lai của lịch sử nhân loại.

(4) Điều này có nghĩa là chúng ta phải loại bỏ khả năng có được một môn *lịch sử lý thuyết,* tức là một khoa học về lịch sử xã hội tương đương với môn *vật lý lý thuyết.* Không thể có được một lý thuyết khoa học về sự phát triển lịch sử làm cơ sở cho tiên đoán lịch sử.

(5) Mục đích căn bản của những phương pháp lịch sử chủ nghĩa... do đó đã bị hiểu sai; và chủ nghĩa lịch sử như vậy là sụp đổ"[1].

Tuy nhiên, Karl Popper cũng giải thích rằng ông không có ý định bác bỏ mọi khả năng dự báo, như dự báo về kinh tế - xã hội trong một điều kiện cụ thể nhất định.

Việc phê phán của Karl Popper về tiên đoán xã hội có phần hợp lý, có thể chấp nhận được, nhưng lập luận

---

1. K. Popper: *The Poverty of Historicism, Ibid,* pp.ix-x. Nguyên bản tiếng Anh như sau: "(1) The course of human history is strongly influenced by the growth of human knowledge... (2) We cannot predict, by rational or scientific methods, the future growth of our scientific knowledge. (3) We cannot, therefore, predict the future course of human history. (4) This means that we must reject the possibility of a *theoretical history*; that is to say, of a historical social science that would correspond to *theoretical physics.* There can be no scientific theory of historical development serving as a basis for historical prediction. (5) The fundamental aim of historicist methods... is therefore misconceived; and historicism collapses".

năm phát biểu của ông dùng làm cơ sở cho việc bác bỏ khả năng dự báo xã hội có vẻ không ổn. Không phải vì lý do chúng ta không thể biết được sự tăng tiến của tri thức khoa học trong tương lai, mà chúng ta không thể tiên đoán được sự phát triển trong tương lai của xã hội.

Một là, tương lai của xã hội bao gồm cả những yếu tố tất nhiên và ngẫu nhiên, do vậy chúng ta có thể đưa ra những tiên đoán dựa trên cơ sở những yếu tố tất nhiên, còn những diễn biến ngẫu nhiên thì không ai có thể biết trước được.

Hai là, những điều kiện hay tiền đề làm cơ sở cho sự suy đoán về tương lai hoặc chưa xuất hiện, hoặc chưa có đầy đủ trong thời điểm hiện nay, cho nên nói cụ thể về tương lai hoặc vạch phương hướng và kế hoạch cụ thể cho một tương lai xa vời sẽ là *ảo tưởng*. Hiện tại chúng ta dựa vào những điều kiện và xu hướng đang có, nhưng trong tương lai, những điều kiện và xu hướng sẽ thay đổi theo một hướng khác.

Ba là, tương lai còn phụ thuộc một phần lớn vào nhận thức và nỗ lực chủ quan của con người nên những nhà hoạch định không thể dự kiến chính xác được. Chỉ có sau một thời gian dài thực hiện kế hoạch thì sự vật mới bộc lộ ra cho ta biết được.

Do vậy, những tiên đoán tương lai chỉ có thể đúng ở những nét đại thể mà thôi. Ví dụ, những phát minh mới của khoa học tuy không biết cụ thể là gì, nhưng nếu

được vận dụng đúng hướng vào phát triển công nghệ thì chắc chắn sẽ thúc đẩy lực lượng sản xuất phát triển, làm cho năng suất lao động được nâng cao, của cải vật chất tăng lên; khi lực lượng sản xuất phát triển thì quan hệ sản xuất sẽ được cải thiện tốt hơn; khi cơ sở kinh tế của xã hội được cải thiện thì đời sống chính trị, văn hóa, đạo đức của xã hội sẽ được hoàn thiện hơn. Tuy nhiên, cụ thể người ta sẽ sử dụng những công nghệ mới gì trong sản xuất, kinh doanh, trong giao thông, vận tải? Hình thức tổ chức sản xuất của xã hội sẽ như thế nào, công hữu hay tư hữu là chính? Kinh tế nhà nước, kinh tế tư nhân hay một hình thức kinh tế hỗn hợp nào đó sẽ giữ vai trò chủ đạo? Không ai có thể nói trước được. Cũng như không ai có thể nói trước được về đời sống chính trị, tinh thần của xã hội tương lai. Nền chính trị tương lai sẽ là chế độ một đảng, chế độ đa đảng hay chế độ không đảng phái? Tôn giáo sẽ còn tồn tại không? Số người có tín ngưỡng, tôn giáo sẽ tăng lên hay giảm đi?

Tóm lại, vì xã hội có những mối quan hệ tất yếu khách quan, nên vai trò của khoa học xã hội là không thể chối bỏ được. Tuy nhiên, khoa học xã hội chỉ có hiệu lực đối với quá khứ, hiện tại và một tương lai gần. Còn đối với sự phát triển xã hội trong tương lai xa vời thì triết học và khoa học xã hội chỉ giúp chúng ta dự báo được những nét đại thể, không chắc chắn lắm. Như vậy không thể có một khoa học về xã hội tương lai được.

IV. MỘT SỐ NHẬN XÉT CHUNG VỀ TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC CỦA KARL POPPER

Tư tưởng triết học có nhiều đóng góp cho sự phát triển của tư duy triết học nhân loại, đồng thời cũng có những hạn chế nhất định.

1. Về những đóng góp

- Karl Popper đã thực sự làm sống lại và phát triển lên một bước mới *tinh thần phê phán* vốn là một truyền thống của triết học Đức - Áo. Với tinh thần đó, chúng ta *không xem bất cứ hệ thống triết học nào là tuyệt đối, hoàn chỉnh.* Trong mỗi hệ thống đều có chứa đựng *những yếu tố sai lầm, phiến diện* mà chúng ta cần phải vạch ra để phê phán và tìm cách khắc phục. Popper rất có lý khi cho rằng "Những con người vĩ đại thì có thể phạm sai lầm to lớn", cho nên "chúng ta phải từ bỏ thói quen sùng bái vĩ nhân"[1]. Thói quen này đã trở thành thâm căn cố đế đối với người phương Đông. Vĩ nhân thường được coi là những "thánh nhân"; mọi tư tưởng, lời nói của họ đều là những mẫu mực, không ai có quyền xúc phạm.

- Karl Popper chỉ ra những hạn chế của chủ nghĩa kinh nghiệm với phương pháp quy nạp trong quá trình hình thành và kiểm tra một giả thuyết. Ông cũng làm sáng tỏ hơn vai trò của chủ nghĩa duy lý với phương pháp diễn dịch, đồng thời cũng chỉ ra những hạn chế của nó.

---

1. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid,* Vol. I, Preface, p.v.

Popper rất có lý khi khẳng định rằng cả kinh nghiệm và lý tính đều không phải là tiêu chuẩn của chân lý. Đúng là điểm xuất phát của nhận thức không phải lúc nào cũng đi từ những quan sát cụ thể để hình thành nên những lý thuyết như chủ nghĩa thực chứng lôgích khẳng định, mà nhiều khi lại xuất phát từ những tiền đề có sẵn (từ những mong muốn chủ quan, những niềm tin trong truyền thống, những khái quát từ kinh nghiệm, v.v.). Cách thức này được áp dụng phổ biến trong nghiên cứu khoa học và lý luận, ví dụ, phương pháp xuất phát từ một ý niệm, khái niệm có sẵn làm điểm xuất phát để đi đến những biểu hiện cụ thể của nó được gọi là phương pháp đi từ trừu tượng đến cụ thể.

Kinh nghiệm không phải là tiêu chuẩn của chân lý, vì kinh nghiệm bao giờ cũng bị hạn chế ở một thời kỳ lịch sử nhất định. Triết học Mác khẳng định thực tiễn trong phạm vi rộng lớn và lịch sử lâu dài mới được coi là tiêu chuẩn của chân lý, nhưng V.I. Lênin cho rằng thực tiễn cũng có tính tương đối, nó không bao giờ có thể chứng minh hay bác bỏ hoàn toàn một điều khẳng định nào đó. Mặt khác, lý tính cũng không thể là tiêu chuẩn của chân lý, dù cho một kết luận được rút ra đúng với quy tắc lôgích cũng không thể được coi là chân lý, vì quy tắc lôgích cũng như tất cả những kết quả nhận thức khác cũng chỉ là sản phẩm chủ quan của con người.

- Công thức của ông: P_1-TT-EE-P_2 có một ý nghĩa nhất định đối với nhận thức khoa học. Trước hết, đó là

việc khẳng định mọi lý luận chỉ là những lý thuyết thăm dò, những phỏng định, những giả thuyết, v.v., đều có khả năng chứa đựng sai lầm cần phải phát hiện để loại bỏ; hai là, loại bỏ sai lầm là một khâu tất yếu trong quá trình hoàn thiện một lý luận đã có. Quan niệm này có tác dụng chống lại một thói quen trong nhận thức của chúng ta, là khi ta tin vào một lý thuyết nào đó (vì nó phù hợp với mong muốn, mục đích của chúng ta) thì chỉ tìm cách chứng minh cho tính đúng đắn của nó và không hề nghĩ đến việc phát hiện ra những sai lầm có thể có, hoặc có ai thấy sai lầm cũng không có quyền nói đến.

- Karl Popper đánh giá cao và trân trọng đối với Mác. Popper thừa nhận Mác là một con người đầy lòng chân thành, cởi mở, đầu óc thực tế, căm ghét và đấu tranh chống lại thói ba hoa, tính giả dối, hình thức. Mác "có một ham muốn cháy bỏng là được giúp đỡ những người bị áp bức, không chỉ bằng lời nói". Ông đã sử dụng tài năng lý luận của mình và dày công rèn nó thành "vũ khí khoa học trong cuộc đấu tranh để cải thiện số phận của đại đa số nhân dân"[1]. Không chỉ đánh giá cao và trân trọng đối với C. Mác, Karl Popper cũng nêu lên những hạn chế trong triết học của Mác.

- Karl Popper luận chứng cho vai trò của *cách tiếp cận từng phần* và *phương pháp cải biến xã hội từng phần.* Ông đã có lý khi cho rằng chúng ta không thể có sự hiểu

1. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid,* Vol. II, p.78.

biết xã hội một cách hoàn toàn vì xã hội không ngừng đổi mới và phát triển, nhất là không thể trên cơ sở dự báo không đầy đủ và thiếu chính xác để xóa bỏ hoàn toàn xã hội cũ, xây dựng toàn bộ xã hội mới theo mô hình đã được xây dựng trong đầu óc của các nhà cách mạng. Popper có lý khi cho rằng, chúng ta không thể xây dựng xã hội theo một "lý tưởng" xa vời, vì lý tưởng là cái chủ quan, chưa có cơ sở thực tế. Chúng ta chỉ có thể tìm ra những khuyết tật cụ thể của xã hội hiện tại và đấu tranh cải biến chúng theo những dự án ngắn hạn, vừa làm vừa thăm dò, nếu sai thì kịp thời sửa chữa, hoàn thiện, bổ sung.

2. Về những hạn chế

- Trong triết học về khoa học của mình, Karl Popper rơi vào cách tiếp cận siêu hình, cực đoan khi đứng về phía này, phủ nhận hoàn toàn phía kia. Ví dụ, khi đứng về phía chủ nghĩa duy lý, ông phủ nhận hoàn toàn vai trò của kinh nghiệm cảm tính, của quan sát và thực nghiệm trong việc hình thành và kiểm tra một giả thuyết khoa học. Ông không biết kết hợp giữa cách tiếp cận toàn phần và cách tiếp cận từng phần trong nhận thức và thực tiễn; ông quá nhấn mạnh tính tương đối đi đến phủ nhận hoàn toàn tính tuyệt đối của chân lý.

- Karl Popper *phủ nhận tư tưởng biện chứng*, một thành tựu lớn của tư duy nhân loại từ triết học Heraclitus đến triết học Mác - Lênin. Ông coi tư tưởng biện chứng về sự biến đổi là một biểu hiện của chủ nghĩa lịch sử.

Ông nói: "Sự nhấn mạnh này về thay đổi, đặc biệt đáng chú ý là thay đổi trong đời sống xã hội, là một đặc trưng quan trọng không chỉ của triết lý của Heraclitus mà của chủ nghĩa lịch sử nói chung"[1]. Theo ông, tất cả các loại hình chủ nghĩa lịch sử đều cho rằng "có những quy luật lịch sử đặc thù có thể được phát hiện làm cơ sở cho những tiên đoán về tương lai của loài người"[2].

- Đứng trên lập trường của chủ nghĩa tự do, Karl Popper đề cao vai trò của yếu tố chủ quan đi đến phủ nhận hoàn toàn tính tất yếu và quy luật khách quan, nhất là tính tất yếu lịch sử và quy luật xã hội, phủ nhận quyết định luận. Theo Popper, khoa học có thể đưa ra những tiên đoán mà không cần dựa trên quyết định luận; ông nói: "Quyết định luận (determinism) không phải là tiền đề tất yếu cho những tiên đoán khoa học. Phương pháp khoa học vì vậy không thể nói là thiên về quyết định luận nghiêm ngặt"[3]. Popper phủ nhận những thành tựu của chủ nghĩa duy vật lịch sử về vai trò quyết định của lực lượng sản xuất đối với quan hệ sản xuất, nhất là của tồn tại xã hội đối với ý thức xã hội, phủ nhận mọi khả năng con người có thể dự báo về xã hội tương lai.

Nói tóm lại, Karl Popper là một nhà triết học có thái độ nghiêm túc trong nghiên cứu và có nhiều đóng góp có giá trị cho kho tàng tư tưởng triết học nhân loại. Những

---

1, 2, 3. K. Popper: *The Open Society and its Enemies, Ibid*, Vol. I, p.11, 6-7, 81.

suy tư triết học của ông được trình bày một cách cụ thể và rõ ràng bằng những lập luận lôgích hẳn hoi nên việc nghiên cứu chúng rất bổ ích cho việc phát triển tư duy lôgích của chúng ta, đặc biệt là phát triển tư duy phê phán. Tuy nhiên, cũng như nhiều nhà triết học khác, kể cả những đầu óc thiên tài nhất không ai có thể thoát khỏi những sai lầm trong quan điểm và lập luận của mình. Do vậy, việc kế thừa những điểm hợp lý và chỉ ra những hạn chế trong triết học Popper, là điều rất cần thiết trong việc nghiên cứu của chúng ta.

Chương III

CHỦ NGHĨA HIỆN SINH

I. HOÀN CẢNH RA ĐỜI VÀ NHỮNG ĐẠI BIỂU CHÍNH CỦA CHỦ NGHĨA HIỆN SINH

1. Hoàn cảnh ra đời của chủ nghĩa hiện sinh

Chủ nghĩa hiện sinh là một trào lưu triết học phát triển ở Đức từ những năm 1920, sau đó ở Pháp trong thời gian trước và sau Chiến tranh thế giới thứ hai và trở thành một trào lưu mạnh mẽ ở châu Âu, ảnh hưởng mạnh ở thành thị miền Nam Việt Nam trong thời kỳ 1964 - 1975. Không chỉ trong phạm vi lý luận triết học, chủ nghĩa hiện sinh còn chi phối các lĩnh vực *văn học, nghệ thuật, tôn giáo* cũng như lối sống... của nhiều quốc gia trên thế giới.

Thuật ngữ "chủ nghĩa hiện sinh" xuất phát từ tiếng Latinh "existentia" được hiểu như là "sự tồn tại cá nhân cụ thể với một ý nghĩa nhất định". Ở đây, khái niệm "hiện sinh" được dùng với một nghĩa khác với khái niệm "tồn tại".

Chủ nghĩa hiện sinh phủ nhận quan niệm thông thường cho rằng sự tồn tại của con người và đồ vật vốn

có sẵn một ý nghĩa nhất định không phụ thuộc ý thức. Trái lại, nó cho rằng chỉ có ý thức (được hiểu là những xúc cảm chủ quan, sự tự do lựa chọn của cá nhân,...) mới đem lại cho cuộc sống cá nhân và đồ vật một ý nghĩa nhất định. Như vậy, chủ nghĩa hiện sinh là "triết học về tồn tại", nhưng không phải về tồn tại khách quan, mà là về "một thứ tồn tại đặc biệt" - tồn tại của những cá nhân riêng lẻ, với ý thức, xúc cảm, tự do lựa chọn con đường riêng của mình.

Chủ nghĩa hiện sinh ra đời do các điều kiện sau:

- *Cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa tư bản* đã đẩy con người vào tình trạng tha hóa cùng cực, quan hệ giữa cá nhân với cá nhân, cá nhân với xã hội và nhà nước, đứng ở một góc nhìn nhất định, đã trở thành "địa ngục", như cách nói của nhà hiện sinh Jean Paul Sartre.

- *Sự bất lực của các hệ thống triết học duy lý, tôn giáo và khoa học - kỹ thuật* trong việc giải quyết mâu thuẫn xã hội. Con người mất niềm tin vào lý tính và khoa học nên rút vào lĩnh vực *cái phi lý* (absurd). Chỗ dựa duy nhất của con người là Thượng đế cũng dần dần mất hết ý nghĩa, do đó khuynh hướng hiện sinh vô thần ở Pháp về sau chiếm ưu thế so với khuynh hướng hữu thần.

- *Cuộc Chiến tranh thế giới thứ nhất* đem lại sự tàn phá, đau thương, chết chóc, làm cho tình trạng khủng hoảng trong đời sống tinh thần của con người càng thêm sâu sắc. Triết học hiện sinh của Martin Heidegger và Karl Jaspers vì thế đã nhanh chóng thu hút được sự chú

ý của toàn thể nước Đức đang ở trong tình trạng bại trận. Tuy nhiên, khi Đức Quốc xã lên cầm quyền, chủ nghĩa hiện sinh với màu sắc bi quan không còn hợp thời nữa; trung tâm của chủ nghĩa hiện sinh vì thế chuyển từ Đức sang Pháp.

- *Cuộc Chiến tranh thế giới thứ hai* đẩy nhân loại đến bên bờ vực thẳm. Một số dân tộc đã chọn con đường xã hội chủ nghĩa, đứng đầu là Liên Xô đã phối hợp cùng với các lực lượng đồng minh Âu, Mỹ anh dũng đứng dậy đấu tranh và cuối cùng đã đánh bại được chủ nghĩa phát xít. Tuy nhiên, có một bộ phận đông đảo quần chúng, nhất là ở các nước châu Âu do chịu ảnh hưởng nặng nề của hai cuộc chiến tranh nên họ có *tâm trạng bi quan, tuyệt vọng không còn tin tưởng ở lý trí con người và khoa học - kỹ thuật, mất niềm tin vào xã hội và nhà nước; trước mắt họ là một tương lai mù mịt.* Đây là mảnh đất tốt cho sự phát triển của chủ nghĩa hiện sinh trong và sau Chiến tranh thế giới thứ hai ở một số nước, nhất là ở Pháp. Nó cổ vũ sự tự do lựa chọn con đường và lối sống của cá nhân, phản kháng chống lại chủ nghĩa phát xít nên được một bộ phận thế hệ trẻ tiếp nhận trong điều kiện họ mất niềm tin vào xã hội, nhà nước, tôn giáo, kể cả vào triển vọng của cách mạng xã hội chủ nghĩa đang được thực hiện ở một số nước. Chủ nghĩa hiện sinh không chỉ phát triển ở Đức, Pháp mà còn lan sang nhiều nước khác, như Tây Ban Nha, Mỹ,...

Ở các đô thị miền Nam Việt Nam, từ thập niên 1960, một số yếu tố của kinh tế thị trường bắt đầu hình thành và là mảnh đất tốt cho sự phát triển của tâm lý và tư tưởng tự do cá nhân, trong đó chủ nghĩa hiện sinh Pháp và chủ nghĩa thực dụng Mỹ là hai khuynh hướng chủ yếu. Ngoài ra, trong thời gian này, nhất là sau khi có sự can thiệp vũ trang của Mỹ, cuộc chiến tranh ngày càng trở nên vô cùng ác liệt. Một bộ phận học sinh, sinh viên và trí thức ở các đô thị miền Nam, do có tâm trạng giống như ở các nước châu Âu trong thời gian Chiến tranh thế giới thứ hai nên đã đón nhận chủ nghĩa hiện sinh một cách nồng nhiệt, sách của các tác giả hiện sinh lúc này trở thành sách gối đầu giường của thanh niên, học sinh, sinh viên thành thị.

2. Những tiền bối của chủ nghĩa hiện sinh

Chủ nghĩa hiện sinh có nguồn gốc từ nhà triết học kiêm thần học Đan Mạch Søren Kierkegaard, nhà triết học Đức Friedrich Nietzsche, nhà hiện tượng học Đức Edmund Husserl.

a. Søren Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), sinh ở Copenhagen, Đan Mạch trong một gia đình giàu có. Ông học triết học, thần học và tốt nghiệp trường Đại học Copenhagen với học hàm tương đương tiến sĩ.

Cha của Søren Kierkegaard là ông Michael Pedersen Kierkegaard, một người rất sùng đạo. Lúc còn nhỏ do gia

đình nghèo nên ông được người chú đưa đến Copenhagen làm nghề kinh doanh. Sau đó, ông được kế thừa gia tài của người chú, nhờ gặp nhiều may mắn trong kinh doanh và thành đạt, ông trở nên giàu có. Đến năm 40 tuổi, ông Michael rút khỏi nghề kinh doanh và chuyên tâm nghiên cứu về triết học, đặc biệt là của nhà triết học duy lý Đức *Christian Wolff.*

Thuở hàn vi, ông Michael đã có lần chửi rủa tên Thiên Chúa, nên ông tin rằng Chúa đã phẫn nộ và sẽ trừng phạt ông, không cho những người con của ông được sống đến tuổi 34. Tuy nhiên, trong số bảy người con của ông, có năm người chết sớm, còn lại người con cả Peter Kierkegaard, là một giám mục giáo hội Luther và người con út là Søren Kierkegaard, thì được sống lâu hơn. Thái độ sùng đạo, tâm trạng bi quan yếm thế và luôn luôn bị ám ảnh bởi tội lỗi cùng với trí tưởng tượng của người cha đã có ảnh hưởng rất lớn đến tính cách và cuộc đời của Søren Kierkegaard.

Việc thứ hai mà ông Michael Kierkegaard tin rằng tội lỗi đáng bị Chúa trừng phạt là sau khi người vợ cả qua đời chưa đầy một năm, ông đã lấy bà Ane Sørensdatter Lund, một người giúp việc trong gia đình. Bà Ane, người mẹ của bảy người con, là người đàn bà học hành bình thường, chỉ làm nội trợ, sống giản dị. Søren Kierkegaard không hề nhắc đến người mẹ của mình trong các tác phẩm, không giống như đối với người cha của ông.

Lúc nhỏ, Søren Kierkegaard có tính cách rất giống với John Stuart Mill, đó là bị ràng buộc bởi một chế độ giáo dục nghiêm khắc của người cha. Ông luôn luôn sống trong u sầu. Trong tác phẩm *Hoặc là/Hoặc là* ông tâm sự: Mặc dù có nhiều người quen, nhưng "U sầu" (melancholy) vẫn là "một người bạn thân thiết hơn", là "người yêu trung thành nhất mà tôi đã có"; "u sầu luôn luôn đi sát bên mình, ngay cả trong khoái lạc hay trong công việc"[1].

Søren Kierkegaard cũng thừa nhận khi còn nhỏ như bị nhốt trong hang, đã quên không còn biết cười là gì, "nhưng khi lớn lên và được mở mắt ngắm nhìn thế giới hiện thực, tôi đã cười và đã không ngớt cười từ đó"[2]. Chính vì thế, sau này được tự do ông mới học biết châm biếm và trào phúng.

Søren Kierkegaard vào trường Đại học Copenhagen từ năm 1830 và bị cuốn hút vào lĩnh vực nghiên cứu triết học và thần học. Tuy nhiên, ở trường đại học, được tự do nên có một thời gian ông sa đà vào "ăn chơi phóng khoáng" và trở thành một nhân vật quen thuộc ở các nhà hát, cũng như tham gia tiệc tùng ở các nhà hàng. Ông phung phí nhiều tiền vào việc mua sách và sắm sửa quần

1. University of Texas: *Selections from the Writings of Kierkegaard*, translated by M. Hollander, University of Texas, Bulletin No. 2326: July 8, 1923, p.44.

2. University of Texas: *Selections from the Writings of Kierkegaard*, *Ibid*, p.45.

áo. Ông thường đi dạo một mình trên các đường phố hay du ngoạn tại các vùng quê. Sau khi người cha qua đời năm 1938, Kierkegaard quyết định trở lại nghiên cứu về thần học và triết học. Năm 1840, ông hoàn thành luận văn với đề tài: *"Quan niệm về sự châm biếm với sự khảo cứu liên tục về Socrates" (The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates)* và năm 1941 ông xuất bản cuốn sách đầu tiên về đề tài này.

Một nét quan trọng trong cuộc đời Søren Kierkegaard là ông đã đính hôn vào năm 1840 và chưa đầy một năm sau ông lại từ bỏ hôn ước với nàng Regine Olsen, một người mà ông đã có thời kỳ yêu thương say đắm, và nàng vẫn còn yêu ông sau khi đi lấy chồng khác. Lý do của việc từ hôn cho đến nay vẫn còn là điều bí mật. Có nhà nghiên cứu giải thích rằng đây là thuộc ý thức trách nhiệm, vì Søren Kierkegaard cảm thấy bản thân mình vốn mang tội lỗi không xứng đáng với một người con gái trẻ trung, ngây thơ, vô tội. Tuy nhiên, cũng có thể là những lý do khác, như cho rằng Kierkegaard chịu ảnh hưởng sâu sắc của tư tưởng về "sự hy sinh" trong Kinh thánh, hoặc sự trung thành với tư tưởng hiện sinh của bản thân ông. Một số tác giả hiện sinh sau này, như Albert Camus, J.P. Sartre, Simone de Beauvoir cũng có cái nhìn tiêu cực về tình yêu và hôn nhân như là sự đánh mất cái tôi và tự do cá nhân. Trong thảo luận về tình yêu, Søren Kierkegaard nhiều lần nói về tính hài hước trong tình yêu. Ông ủng hộ những quan điểm cho rằng: "Tình yêu

là một mâu thuẫn nội tại lớn nhất, đồng thời có tính tưởng tượng và tính hài hước"[1]. Tình yêu là sự đánh mất cá nhân, vì khi hai người yêu nhau thì "chủng tộc là kẻ chiến thắng, còn cá nhân thì phải hạ thấp để tuân thủ chủng tộc"; "thay vì sống cho nhau thì họ bắt đầu sống cho chủng tộc"[2].

Sau khi tốt nghiệp, Søren Kierkegaard từ chối không làm nghề mục sư như ước nguyện của cha. Được thừa kế một phần gia tài đồ sộ của cha, Kierkegaard dồn hết tâm trí và công sức vào việc viết sách và trong 14 năm cuối đời ông đã hoàn thành được hơn 20 cuốn sách.

Những tác phẩm chính của ông gồm *Hoặc là/Hoặc là* (Either/Or, 1843), *"Sợ hãi và Run rẩy* (Fear and Trembling, 1843), *Các trích đoạn triết học* (Philosophical Fragments, 1844), *Quan niệm về sự kinh sợ* (The Concept of Dread, 1844), *Các giai đoạn của lối sống* (Stages on Life's Way, 1845), *Kết thúc tái bút ngoài khoa học cho những trích đoạn triết học* (Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, 1846) *Căn bệnh dẫn đến cái chết* (The Sickness Unto Death, *1849*).

- Một số quan điểm triết học của Søren Kierkegaard

Kierkegaard là một người chuyên tâm nghiên cứu về triết học tôn giáo. Lĩnh vực quan tâm của ông là sự hiện hữu của cá nhân, sự tự do lựa chọn và cam kết của cá nhân. Triết học của ông có ảnh hưởng sâu sắc đến

1, 2. University of Texas: *Selections from the Writings of Kierkegaard, Ibid*, pp. 59-60, 70-71.

triết học và thần học hiện đại, ông được coi là một trong những "ông tổ" của chủ nghĩa hiện sinh.

+ Phê phán tính hệ thống lôgích trong triết học Hegel và đề xuất quan điểm hiện sinh

Kierkegaard nói: "Về mặt cá nhân, tôi đã dành một khối lượng lớn thời gian để nghiên cứu triết học Hegel và tôi tin rằng tôi đã hiểu nó khá tốt"[1]. Kierkegaard *chống lại tính hệ thống trong triết học.* Kierkegaard cho rằng con người là một thực thể *cá nhân hoàn toàn tự do,* nhưng triết học Hegel đã giải thích con người như là kết quả của tính tất yếu lôgích. Hệ thống triết học Hegel không chỉ đem lại một sự nhìn nhận sai lầm về sự hiện hữu của con người mà nó còn, bằng sự giải thích cuộc sống dưới hình thức tính tất yếu lôgích, trở thành một một phương cách để con người lẩn tránh sự lựa chọn và trách nhiệm.

Theo ông, cá nhân tự tạo cho mình bản chất riêng thông qua sự lựa chọn tùy ý, không có một tiêu chuẩn khách quan, phổ biến nào. Giá trị của sự lựa chọn hoàn toàn do chủ quan con người quyết định. Quan niệm về sự hiện sinh của con người như một cá nhân riêng lẻ, đơn độc, với những lo âu, trăn trở, đau khổ, hoàn toàn tự do lựa chọn hành vi và lối sống của mình, quyết định số phận của mình được các nhà hiện sinh chủ nghĩa sau này, kể cả các nhà hiện sinh vô thần, kế thừa trong triết lý của mình về con người.

---

1. University of Texas: *Selections from the Writings of Kierkegaard, Ibid,* p. 130.

Kierkegaard cũng phê phán quan điểm của Hegel về bản chất của Kitô giáo, vì Hegel dùng quy luật lôgích để giải thích Kitô giáo. Theo Kierkegaard, không thể hiểu Kitô giáo như một hiện tượng khách quan, do đó mọi sự tư biện triết học về Kitô giáo đều không có giá trị. Chỉ có thực hiện bước nhảy từ tư tưởng khách quan sang niềm tin chủ quan với ý thức tội lỗi như là động lực thì mới có thể hiểu được, nắm bắt được Kitô giáo.

+ Biện chứng về các giai đoạn của lối sống

Trong tác phẩm chủ yếu của mình *Hoặc là/Hoặc là*, Kierkegaard mô tả hai lĩnh vực hay hai giai đoạn của hiện sinh mà cá nhân có thể lựa chọn: cái thẩm mỹ và cái đạo đức.

Lối sống thẩm mỹ được trình bày trong phần I của tác phẩm, chủ yếu trong cuộc tranh luận giữa một nhóm năm người trong một bàn tiệc. Cái thẩm mỹ bao gồm cả khoái lạc và đau khổ, cái hài và cái bi. Cá nhân với lối sống thẩm mỹ luôn luôn tìm kiếm cái mới và cái lạ với cố gắng lẩn tránh sự nhàm chán, nhưng rốt cục cũng phải đối đầu với sự chán chường và tuyệt vọng. Ăn uống trên bàn tiệc thuộc lối sống thẩm mỹ. Ông nói: "Thói quen thuần túy và lối không suy nghĩ là người cha, người đỡ đầu cho hầu hết các buổi tiệc", và ông khuyên "phụ nữ không bao giờ được có mặt trong một buổi tiệc". Tình yêu cũng thuộc về cái thẩm mỹ và được bàn luận khá nhiều, nhất là về tính hài hước của nó. Biện luận triết học, thơ ca, phê bình văn học, v.v., cũng vậy. Kierkegaard

nói: "Nhà thơ là gì? Là một con người bất hạnh che giấu niềm đau khổ sâu sắc trong tim mình, nhưng đôi môi của anh ta rất kiểu cách đến nỗi những tiếng thở dài và rên rỉ được thốt ra giống như tiếng nhạc dịu dàng"[1].

Lối sống đạo đức được trình bày trong phần II của tác phẩm. Lối sống đạo đức là lối sống đối lập với lối sống thẩm mỹ, gắn liền một cách cuồng nhiệt với trách nhiệm gia đình, với nghĩa vụ xã hội một cách vô điều kiện. Tuy nhiên, lối sống đạo đức cũng thuộc lối sống đời thường mà thôi.

Lối sống tôn giáo. Trong những cuốn sách sau này của mình, như *Các giai đoạn của lối sống*, Kierkegaard coi sự phục tùng nghĩa vụ là sự đánh mất trách nhiệm cá nhân, và ông đưa ra giai đoạn thứ ba. Lối sống tôn giáo là giai đoạn cao nhất, đối lập với lối sống đạo đức, trong đó con người phục tùng ý chí của Thượng đế và tìm được tự do chân chính, hạnh phúc chân thật và sự cao cả vĩ đại nhất của mình.

+ Bước nhảy của niềm tin

Trong tác phẩm *Sợ hãi và Run rẩy,* Kierkegaard tập trung vào câu chuyện huyền thoại trong Kinh Cựu ước *(Sáng thế ký,* 22), việc Abraham vâng lệnh Thiên chúa chấp nhận hy sinh đứa con trai độc nhất của mình là Isaac. Kierkegaard coi đây là bước nhảy của niềm tin

1. University of Texas: *Selections from the Writings of Kierkegaard, Ibid,* p.43.

và là bản chất của Kitô giáo. Thật ra "bước nhảy của niềm tin" *(leap of faith)* không phải là thuật ngữ do Kierkegaard đặt ra, mà là do các nhà nghiên cứu sử dụng để nói lên quan điểm của Kierkegaard đối với yêu cầu về "niềm tin tuyệt đối" trong Kitô giáo. Khi thực hiện bước nhảy của niềm tin, người tín đồ đã ra khỏi lĩnh vực của lý trí và bước vào lĩnh vực của cái phi lý (absurd), vượt qua được tình cảm, đạo đức đời thường; tất cả chỉ còn niềm tin vào Thiên chúa. Trong tác phẩm *Sợ hãi và Run rẩy*, Kierkegaard mô tả con người Abraham: "Con người mà chúng tôi nói đến không phải là con người suy nghĩ, ông ta không có ý muốn vượt ra ngoài đức tin: hình như đối với ông, số phận vinh quang nhất là được người ta ghi nhớ mình là Người cha của đức tin, và một số phận đáng mong muốn là có được đức tin như vậy, mặc dù chẳng ai biết đến"[1]. "Ông bỏ lại phía sau sự thông thái đời thường và nắm lấy đức tin". "Đối với Abraham, không có lời than khóc. Chỉ có con người mới than vãn, chỉ có con người mới khóc; chỉ con người mới đau buồn; nhưng biết tin mới vĩ đại hơn, và người có đức tin mới được coi là được ban phước"[2].

Hãy nghe những lời sau đây của Abraham nói với Isaac, người con trai độc nhất của mình trước khi ông dùng dao đâm chết nó để hiến tế Thiên chúa trước sự

1, 2. University of Texas: *Selections from the Writings of Kierkegaard, Ibid*, pp. 121, 127-128.

run rẩy, van xin của cậu bé thì chúng ta sẽ hiểu được thế nào là "bước nhảy của niềm tin": "Này thằng nhỏ ngu ngốc kia, ngươi tưởng ta là cha của ngươi ư? Ta chỉ là một kẻ tôn thờ thần tượng. Ngươi tưởng rằng đây là mệnh lệnh của Thiên chúa ư? Không phải, đây là niềm khoái lạc của ta"[1].

Như vậy theo Kierkegaard, được hiến dâng cho Thiên chúa, kể cả mạng sống của người con trai duy nhất của mình là một điều "khoái lạc"! Con người thực hiện được bước nhảy của niềm tin là con người "vĩ đại" hơn tất cả[2]. Kierkegaard giải thích điều đó bằng *sự khác biệt* giữa quan niệm đạo đức đời thường và ý niệm tôn giáo siêu việt. Ông nói: "Sự thật là nếu biểu đạt bằng quan niệm đạo đức cho điều mà Abraham làm là ông muốn 'sát hại' Isaac, còn nếu biểu đạt bằng ý niệm tôn giáo thì ông muốn 'hy sinh' anh ta"[3]. "Điều mà ý thức đời thường coi là lành mạnh thì trong ý thức tôn giáo coi là bệnh hoạn; ngược lại, cái lành mạnh trong ý thức tôn giáo thì lại được coi là bệnh hoạn trong quan điểm đời thường"[4].

Thật ra khi phủ nhận quan điểm của Hegel về tự do như là nhận thức và hành động theo cái tất yếu, Kierkegaard lại rơi vào một sai lầm cực đoan khác khi cho rằng tự do là suy nghĩ và hành động hoàn toàn chủ quan, và rốt cục trở thành nô lệ cho một niềm tin mù quáng. Đối lập tôn

1, 2, 3, 4. University of Texas: *Selections from the Writings of Kierkegaard, Ibid*, p. 122, 127, 138, 220.

giáo và đạo đức đời thường, Kierkegaard đã làm cho tôn giáo trở thành cực đoan, không thể chấp nhận được đối với đông đảo quần chúng, kể cả quần chúng có đạo.

b. Friedrich Nietzsche

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) sinh ngày 15-10-1844 ở thị trấn Röcken, gần Leipzig, tỉnh Saxony nước Phổ. Cha ông là Carl Ludwig Nietzsche (1813-1849), một mục sư Tin lành, mất khi Nietzsche lên 5 tuổi và mẹ là bà *Franziska Oehler* (1826-1897). Ông là nhà triết học, nhà thơ, nhà ngữ văn cổ Đức, cùng với Søren Kierkegaard, được coi là ông tổ của chủ nghĩa hiện sinh, nhưng ở một đối cực khác - chủ nghĩa hiện sinh vô thần. Quan niệm của ông về "Thượng đế đã chết" có lẽ được biết đến nhiều nhất trong số những cống hiến của ông cho triết học.

Nietzsche nghiên cứu thần học và ngữ văn ở trường Đại học Born, nhưng sau đó từ bỏ thần học và đánh mất lòng tin vào Kitô giáo. Ông tiếp tục nghiên cứu sâu về ngữ văn và chuyển đến học ở trường Đại học Leipzig cùng với người thầy dạy của mình. Năm 1867, Nietzsche tham gia phục vụ một năm tình nguyện trong một đơn vị pháo binh của quân đội Phổ đóng tại Naumburg. Tuy nhiên, một tai nạn đã làm ông không còn thích hợp với quân ngũ. Nietzsche quay lại tiếp tục và hoàn thành việc học tập.

Năm 1869, Nietzsche được bổ nhiệm làm giáo sư ngữ văn cổ ở trường Đại học Basel, Thụy Sĩ, mặc dù chưa có

bằng tiến sĩ. Sau khi chuyển đến Basel, ông bỏ quốc tịch Phổ và trở thành một người suốt đời vô quốc tịch. Tuy nhiên, ông vẫn tham gia phục vụ trong ngành quân y Phổ trong thời gian chiến tranh Pháp - Phổ (1870 - 1871).

Ông cũng cố gắng tìm một người vợ nhưng thất vọng vì lời cầu hôn bị từ chối. Ông bị chứng đau nửa đầu và mắt kém nên phải nghỉ dạy ở trường Đại học Basel và về hưu năm 1879, khi ông mới 35 tuổi. Trong thời gian 1879-1889 ông chu du nhiều thành phố và nhiều nước trên thế giới như Thụy Sĩ, Italia, Pháp để tìm một nơi có khí hậu dễ chịu, thích hợp cho sức khỏe ngày càng giảm sút của mình, thỉnh thoảng ông trở về Naumburg để thăm gia đình. Trong thời gian này ông được coi là một nhà triết học độc lập, viết nhiều tác phẩm có giá trị; ông cũng có lần xin tham gia giảng dạy ở trường Đại học Leipzig nhưng không được chấp nhận vì thái độ phủ định của ông đối với Kitô giáo và lời tuyên bố "Thượng đế đã chết" trong tác phẩm *Zarathustra đã nói như thế.*

Trong những năm 1888-1889, chứng suy nhược thần kinh của Nietzsche trở nên nghiêm trọng, nhiều lần bị đột quỵ làm mất khả năng nói và đi lại. Lần đột quỵ cuối cùng dẫn đến cái chết của ông là ngày 25-8-1900.

Các tác phẩm chính của ông gồm: *Sự ra đời của bi kịch* (The Birth of Tragedy, 1872); *Những suy ngẫm phi thời* (Untimely Meditations, 1873); *Người, Tất cả cũng là người* (Human, All Too Human, 1879); *Rạng đông* (The Dawn of Day, 1881); *Khoa học vui* (The Gay

Science, 1882); *Zarathustra đã nói như thế* (Thus Spoke Zarathustra,1883-1885); *Bên kia thiện ác* (Beyond Good and Evil, 1886); *Phả hệ của luân lý* (On the Genealogy of Morals, 1887); *Hoàng hôn của những thần tượng* (Twilight of the Idols, 1888); *Kẻ chống Kitô* (The Anti Christ, 1888), *Ý chí cường lực* (The Will to Power, 1883-1888),...

- Một số quan điểm triết học của F. Nietzsche có ảnh hưởng đến chủ nghĩa hiện sinh sau này

+ Tư tưởng về "Thượng đế đã chết"

Mệnh đề "Thượng đế đã chết" (God is dead) xuất hiện trong nhiều tác phẩm của F. Nietzsche, như trong tác phẩm *Zarathustra đã nói như thế*, đặc biệt là trong tác phẩm *Khoa học vui*. Nhà tiên tri Zarathustra đã tiết lộ điều này: "Và mới đây ta đã nghe quỷ sứ bảo như sau: 'Thượng đế đã chết; chính lòng thương xót loài người của Thượng đế đã giết chết Thượng đế'"[1]. Trong tác phẩm *Khoa học vui*, Nietzsche viết: "Sự kiện lớn nhất mới đây là Thượng đế đã chết. Điều này có nghĩa là tín điều về Thượng đế của Kitô giáo không còn đáng tin nữa"... "Chúng ta - những nhà triết học, những linh hồn tự do khi nghe tin vị thần già này đã chết thì cảm thấy như một ánh bình minh mới đang chiếu sáng chúng ta. Cuối cùng rồi chân trời cũng mở ra tự do cho chúng ta... Cuối cùng rồi những con tàu của chúng ta lại có thể tiếp tục

1. F. Nietzsche: *Zarathustra đã nói như thế* (Trần Xuân Kiêm dịch), Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1971, tr.176.

phiêu lưu... Mọi sự dám liều của người yêu mến tri thức lại được cho phép; biển, biển của chúng ta lại được rộng mở; có lẽ chưa bao giờ có một "biển rộng mở" như vậy"[1].

Trong một cuốn sách giáo khoa triết học ở Mỹ, T.Z. Lavine nhận xét về điều này như sau: "Bằng cách tuyên bố Thượng đế đã chết, Nietzsche muốn nói rằng niềm tin của chúng ta vào Thượng đế đã chết"... "Tuy nhiên, theo Nietzsche, mặc dù con người mất niềm tin ở Thượng đế, nhưng điều đó đã giúp con người từ bỏ sự phụ thuộc ấu trĩ vào Thượng đế. Bây giờ con người phải tìm thấy sự can đảm cho chính mình để trở thành những thượng đế trong thế giới không có Thượng đế"[2].

+ Phê phán đạo đức nô dịch và đề xuất đạo đức làm chủ

Nietzsche phê phán đạo đức của Kitô giáo, coi nó là một nền đạo đức nô dịch và đề xướng một nền đạo đức mới - đạo đức làm chủ. Trong tác phẩm *Bên kia thiện và ác*, ông viết: "Có một nền đạo đức làm chủ và một nền đạo đức nô dịch". "Đạo đức nô dịch về bản chất là một thứ đạo đức công cụ"[3]. Trong tác phẩm *Khoa học vui*, ông coi đạo đức nô dịch là "Đạo đức dạy cá nhân trở thành một chức năng của bầy đàn và áp đặt giá trị cho anh ta như một

1. Friedrich Nietzsche: *The Gay Science*, translated by Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, pp. 279-280.

2. T.Z. Lavine: *From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest*, Bantam Books, New York, 1989, pp. 324-325.

3. Friedrich Nietzsche: *Beyond Good and Evil*, translated by Judith Norman, Cambridge University Press, 2002, p. 153, 156.

nhiệm vụ"[1], và như vậy, "Đạo đức chỉ là bản năng bầy đàn của cá nhân"[2]. Ông vạch ra nguồn gốc quan điểm về "tội lỗi" (sin) và việc rửa tội, xưng tội của Kitô giáo, đó là tình cảm của người Do Thái cổ. Theo ông, chính Kitô giáo đã muốn Do Thái hóa (Judaize) cả thế giới. Người Hy Lạp vốn không có quan niệm tội lỗi, nếu họ nghe câu nói: "Chỉ khi nào nhà ngươi biết *ăn năn hối lỗi* thì Thượng đế sẽ ban hồng ân", thì họ sẽ cảm thấy khôi hài và bực mình, và sẽ thốt lên: "Chỉ có bọn nô lệ mới cảm nghĩ như vậy"[3].

Tuy nhiên, đạo đức làm chủ của ông đối lập với đạo đức truyền thống và có nhiều yếu tố "phản đạo đức". Như ta biết rằng "lòng nhân ái" là nền tảng của đạo đức, nhưng ở đây Nietzsche lại nói chính lòng thương nhân loại đã giết chết Thượng đế: "Cả Thượng đế cũng có hỏa ngục của ngài: đó là tình yêu loài người nơi Thượng Đế". Và ông mượn lời Zarathustra để khuyên con người: "Vậy các người hãy đề phòng lòng thương xót: rốt cục lòng thương xót sẽ đem đến một đám mây đen nặng nề đè ép con người"[4].

+ Quan niệm về ý chí cường lực (the will to power)

Khái niệm "cường lực" (power) có nghĩa rộng là *sức, lực mạnh* nói chung. Ý chí cường lực là động lực vận động duy nhất trong tự nhiên (vật lý, hóa học, sinh vật), trong các lĩnh vực của đời sống xã hội và trong mọi hoạt động của bản thân con người. Theo Nietzsche, động lực vận

1, 2, 3. Friedrich Nietzsche: *The Gay Science, Ibid*, p. 174, 175, 187.

4. F. Nietzsche: *Zarathustra đã nói như thế, Sđd*, tr. 176.

động của thế giới không phải là cái gì khác hơn là "ý chí cường lực". Ông khẳng định "mọi động lực là ý chí cường lực, rằng không có một lực lượng vật chất, động năng hay lực lượng tâm lý nào khác ngoài cái này"[1].

Áp dụng trong sự sống, Nietzsche cho rằng sự sống là "một trường hợp đặc thù của ý chí cường lực". Ông hỏi: "Sự sống là gì?" và ông trả lời: "Công thức của tôi đó là: Sự sống là ý chí cường lực"[2]. Ông nói tiếp: "Sự sống... là ý chí tích lũy sức mạnh; mọi quá trình sống phụ thuộc vào cái này: không có cái gì chỉ muốn duy trì chính mình, mọi cái đều muốn tăng lên, tích lũy thêm"[3].

Trong đời sống xã hội, ý chí cường lực không chỉ thể hiện trong quyền lực chính trị, nhà nước, luật pháp, mà cả trong đời sống cá nhân, như trong sản xuất kinh doanh, khoa học, nghệ thuật, con người luôn luôn mong muốn và phấn đấu đạt được sức mạnh lớn nhất, đó là động lực của mọi hoạt động của con người. Còn trong hạnh phúc cá nhân, theo Nietzsche, khoái lạc không phải là động lực, mà "chỉ là triệu chứng của cảm giác khi đạt được sức mạnh"[4]. Ông bác bỏ quan niệm về "bảo tồn năng lượng", đó chẳng qua chỉ là"tiết kiệm tối đa năng lượng trong sử dụng" nhằm mục đích "tích lũy, thống trị, tăng lên, mạnh hơn"[5].

---

1. Friedrich Nietzsche: *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, p. 366.

2, 3, 4, 5. Friedrich Nietzsche: *The Will to Power, Ibid*, p. 148, 368, 366, 367.

+ Quan niệm về siêu nhân (overman, superman)

Nietzsche cho rằng cần phải vượt bỏ giới hạn của con người hiện nay để đạt đến "siêu nhân". Con người chỉ là cầu nối giữa con vật và siêu nhân. Trong tác phẩm *Zarathustra đã nói như thế*, có viết "Nhưng Zarathustra lại cất tiếng hỏi, điều độc nhất và tiên quyết cần phải hỏi: "Làm thế nào *vượt bỏ* con người?". Siêu nhân nung nấu trong lòng ta, chính *siêu nhân* là đối tượng duy nhất đối với ta - *chứ chẳng phải* con người: chẳng phải kẻ lầm than nhất, chẳng phải kẻ ưu sầu nhất, chẳng phải kẻ thiện hảo nhất"[1].

Trong tác phẩm *Ý chí cường lực*, ông lại khẳng định: "Không phải 'loài người' mà 'siêu nhân' mới là mục đích"[2] và "Độ cao nhất trong ý thức về sức mạnh của con người là sáng tạo ra siêu nhân"[3].

Nietzsche cho rằng siêu nhân là những con người "chà đạp" lên tất cả để thực hiện ý chí cường lực của mình. Nietzsche khinh rẻ quần chúng nhân dân, cho rằng chỉ có siêu nhân mới là người sáng tạo ra những giá trị, sáng tạo ra "đạo đức làm chủ" phản ánh sức mạnh và tính độc lập của những con người không bị ràng buộc bởi tất cả những giá trị, trừ những giá trị mà họ cho là đúng đắn.

Tư tưởng về ý chí cường lực và siêu nhân bào chữa cho chế độ nô lệ, chế độ độc tài nên được chủ nghĩa quốc

1. F. Nietzsche: *Zarathustra đã nói như thế*, *Sđd*, tr. 583.

2, 3. Friedrich Nietzsche: *The Will to Power*, *Ibid*, p. 519, 546.

xã Đức tôn vinh và coi Nietzsche là nguồn gốc tư tưởng của mình. Chính vì vậy mà triết học Nietzsche có một thời kỳ bị mất uy tín, về sau mới được chủ nghĩa hiện sinh khôi phục lại và có ảnh hưởng rất lớn đến tư tưởng các nhà hiện sinh chủ nghĩa trong thế kỷ XX.

c. Edmund Husserl

Edmund Husserl (1859-1938), sinh ngày 8-4-1859 ở Prossnitz, tỉnh Moravia, Áo (nay thuộc Cộng hòa Séc). Cha mẹ ông là người Do Thái, nhưng ông và vợ theo đạo Tin lành. Ông là nhà triết học Đức, người sáng lập *hiện tượng học* (phenomenology). Phương pháp "hiện tượng học" của Husserl có ảnh hưởng rất lớn đến tư tưởng của nhà hiện sinh Đức Martin Heidegger, được nhà triết học này vận dụng, phát triển thành hiện tượng học hiện sinh.

Husserl giảng dạy ở các trường đại học: Halle-Wittenberg, Göttingen và Freiburg. Ông qua đời ngày 27-4-1938 ở Freiburg.

Trong tác phẩm *"Những tư tưởng liên quan đến hiện tượng học thuần túy và triết học hiện tượng học"*, Husserl coi Hiện tượng học thuần túy (pure phenomenology) "là khoa học cơ bản của triết học", nó được gọi là "một khoa học về hiện tượng". Nó có liên quan đến tất cả các khoa học khác, vì các khoa học khác cũng nghiên cứu về hiện tượng, như tâm lý học là một khoa học về hiện tượng tâm lý; khoa học tự nhiên là khoa học về các hiện tượng vật lý; khoa học lịch sử - về các hiện tượng lịch sử; khoa học

văn hóa - về các hiện tượng văn hóa. Tương tự như vậy với tất cả các khoa học khác[1].

Husserl đưa ra thuật ngữ *"sự quy giản hiện tượng học"*[2], cho rằng tất cả sự vật được quan sát đều bị quy giản về *hiện tượng được phản ánh trong ý thức của chủ thể (hiện tượng tinh thần).* Không cần đếm xỉa đến sự vật có tồn tại hay không trong thực tế, loại bỏ tất cả những hiện tượng "vật lý", "vật chất", chủ thể *chỉ cần căn cứ vào sự tồn tại của chúng trong ý thức* (Husserl gọi là "tồn tại trong ngoặc đơn"), phân tích, mô tả một cách tỉ mỉ để phát hiện ra cấu trúc tinh thần, bản chất và vạch ra ý nghĩa của sự vật bằng trực giác. Như vậy, hiện tượng học mà Husserl chỉ ra có tính chất "duy tâm chủ quan", coi tồn tại trong ý thức là tồn tại duy nhất, không cần đếm xỉa đến tồn tại vật chất khách quan.

Hiện tượng học của Husserl cũng có ảnh hưởng lớn đến các nhà triết học hiện sinh Pháp, như Jean Paul Sartre và một số nhà chú giải học người Đức, Pháp, như Gadamer và Ricœur.

---

1. Edmund Husserl: *Collected Works.* Vol II: Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to A Pure Phenomenology. Translated by F. Kersten, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, Lancaster, 1983.

2. Husserl dành toàn bộ chương 4 (có tiêu đề: "Những quy giản hiện tượng học" trong phần II của tác phẩm nói trên để phân tích kỹ vấn đề này, *Ibid,* pp.131-143.

3. Những đại biểu nổi tiếng của chủ nghĩa hiện sinh

Chủ nghĩa hiện sinh có hai nhánh: Chủ nghĩa hiện sinh Kitô giáo với các đại biểu: Karl Jaspers (1883-1969); Gabriel Marcel (1889-1973) và Chủ nghĩa hiện sinh vô thần với các đại biểu: Martin Heidegger (1889-1976), Jean Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986), Albert Camus (1913-1960)... Theo J.P. Sartre[1], chủ nghĩa hiện sinh vô thần không phải là tìm cách chứng minh Thượng đế không tồn tại, mà trái lại cho rằng Thượng đế nếu có tồn tại cũng chẳng liên quan gì đến con người. Sự tàn phá, đau thương, tang tóc do hai cuộc chiến tranh thế giới gây ra cho nhân loại đã làm cho luận điểm trên của chủ nghĩa hiện sinh vô thần trở nên có tính thuyết phục hơn chủ nghĩa hiện sinh hữu thần.

a. Karl Theodor Jaspers

Karl Jaspers (1883-1969), sinh ngày 23-2-1883 ở Oldenburg, tốt nghiệp Đại học Heidelberg năm 1908 và bắt đầu làm việc cho một bệnh viện tâm thần. Năm 1914, ông nhận chức giảng viên về tâm lý học tại khoa Triết trường Đại học Heidelberg. Ông là nhà triết học gốc Đức, một đại biểu quan trọng của chủ nghĩa hiện sinh, thuộc nhánh chủ nghĩa hiện sinh Kitô giáo.

---

1. J.P. Sartre: nhà triết học hiện sinh, nhà soạn kịch, nhà biên kịch, tiểu thuyết gia và là nhà hoạt động chính trị người Pháp.

Năm 1921, K. Jaspers chuyển lĩnh vực nghiên cứu từ tâm lý học sang triết học và trở thành nhà triết học từ đó. Vì vợ là người Do Thái nên sau khi Đức Quốc xã lên nắm quyền, K. Jaspers bị buộc phải nghỉ việc năm 1937. Sau Chiến tranh thế giới thứ hai ông chuyển đến trường Đại học Basel ở Thụy Sĩ năm 1948 và tiếp tục nghiên cứu về triết học cho đến khi qua đời năm 1969.

Về triết học, Karl Jaspers chịu ảnh hưởng tư tưởng hiện sinh của Søren Kierkegaard và Friedrich Nietzsche với quan điểm về *sự tự do đích thực của cá nhân*. Tư tưởng hiện sinh của Karl Jaspers gắn với thần học Kitô giáo. Thuật ngữ "Existenz" (hiện sinh) trong triết học Karl Jaspers mô tả cảm xúc của cá nhân con người tự do và trách nhiệm khi đối mặt với sự đau khổ, xung đột, tội lỗi, cơ hội và cái chết. Cá nhân phải đối mặt với "những giới hạn" mà khoa học và lý trí thông thường không thể vượt qua được mà Jaspers gọi là *das Umgreifende*[1]. Chỉ có nhờ "bước nhảy của niềm tin" (theo Kierkergaard) hay "sự siêu việt" (transcendence) mới có thể giúp cho con người thoát ra khỏi tình trạng bế tắc và tìm thấy sự tồn tại đích thực của mình. Jaspers cũng viết nhiều về sự đe dọa của khoa học và những thể chế kinh tế và chính trị hiện đại đối với tự do của con người.

1. Dịch ra tiếng Anh: *the encompassing*, có nghĩa là cái bao quanh toàn bộ, con người không thể vượt ra ngoài được.

Tác phẩm triết học quan trọng của K. Jaspers gồm có: *"Triết học"* (Đức: *Philosophie, 1932;* Anh: *Philosophy,* 1969); *"Triết học hiện sinh"* (Đức: *Existenz philosophie,* 1938; Anh: *Philosophy of Existence,* 1971); *"Lý trí và hiện sinh"* (Đức: *Vernunft und Existenz,* 1935; Anh: *Philosophy of Existence,* 1938); *Nguồn gốc và mục đích của lịch sử* (Đức: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* 1949; Anh: *The Origin and Goal of History,* 1953); *Con đường đến với Triết học* (Đức: *Einführung in die Philosophie,* 1950; Anh: *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy,* 1951).

b. Martin Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976), sinh ngày 26-9-1889 ở thị trấn Messkirch, vùng nông thôn ở miền Nam nước Đức trong một gia đình Công giáo. Ông vào học thần học ở trường Đại học Freiburg nhưng vì không muốn trở thành linh mục, nên ông chuyển sang nghiên cứu triết học. Ông cũng là một đại biểu quan trọng của chủ nghĩa hiện sinh Kitô giáo.

Heidegger hoàn thành luận án tiến sĩ về tâm lý năm 1914. Đầu năm 1919 ông được bổ nhiệm làm trợ lý cho Edmund Husserl ở trường Đại học Freiburg, nhưng Heidegger không hoàn toàn đi theo quan điểm của Husserl. Heidegger có thời gian giảng dạy ở trường Đại học Marburg (1923-1828). Năm 1928, ông trở lại trường Đại học Freiburg nhận chức giáo sư và kế tục chức vụ của Husserl khi Husserl về hưu. Năm 1933, Heidegger tham

gia đảng Quốc xã Đức và được bổ nhiệm làm hiệu trưởng trường Đại học Freiburg. Sau Chiến tranh thế giới thứ hai, Heidegger bị cấm giảng dạy và làm việc ở các trường đại học, đến năm 1951 ông mới được tiếp tục giảng dạy bình thường.

Một số tác phẩm chính của Heidegger: *Tồn tại và thời gian* (Đức: *Sein und Zeit*, 1927; Anh: *Being and Time*, 1962, 1996), *Kant và vấn đề siêu hình học* (Đức: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929; Anh: *Kant and the Problem of Metaphysics*, 1990), *Nhập môn về siêu hình học* (Đức: *Einführung in die Metaphysik*, 1935; Anh: *Introduction to Metaphysics*, 2000), *Nguyên lý của lý tính* (Đức: *Der Satz vom Grund*, 1955-1956; Anh: *The Principle of Reason*, 1991), *Đồng nhất và khác biệt* (Đức: *Identität und Differenz*, 1955-1957; Anh: *Identity and Difference*, 1969), *Thuyết trình về tư duy* (Đức: *Gelassenheit*, 1959; Anh: *Discourse on Thinking*).

Trong tác phẩm *Tồn tại và thời gian*, Heidegger đặc biệt quan tâm bàn đến mối quan hệ giữa tồn tại và sự hiện sinh của con người. Heidegger phân biệt hiện sinh với tồn tại, cho rằng chỉ con người mới hiện sinh; đồ vật chỉ đơn giản là tồn tại. Sự hiện sinh của con người được Heidegger gán cho một số đặc điểm, như là *sự tồn tại đơn nhất, cụ thể*; gắn với tính tạm thời, với tính hữu hạn của cuộc đời con người. Cá nhân con người luôn luôn phải đối mặt với tính hữu hạn của mình, với cái chết, nên biểu hiện thành tâm trạng băn khoăn, lo lắng. Cảm xúc "hư vô" gây ra cho con người tâm trạng khiếp sợ. Nhưng chỉ

trong sự đối đầu này con người mới có được một ý nghĩa chân thực của tồn tại và tự do.

c. Jean Paul Sartre

Jean Paul Sartre (1905-1980) là một đại biểu xuất sắc nhất của chủ nghĩa hiện sinh vô thần. Ông sinh ngày 21-6-1905 ở Paris, là người con duy nhất của ông Jean-Baptiste Sartre, một sĩ quan của Hải quân Pháp, và bà Anne-Marie Schweitzer.

Cha qua đời khi Sartre mới lên 2 tuổi; Sartre được đưa về quê ngoại để ông bà ngoại chăm sóc. Khi Sartre 12 tuổi, mẹ ông tái giá và gia đình chuyển về La Rochelle ở với bố dượng. Vào những năm 1920, khi còn là một thiếu niên, Sartre đã bị triết học thu hút khi ông đọc bài khảo luận của Henri Bergson *"Thời gian và ý chí tự do: Một khảo luận về dữ liệu trực tiếp của ý thức"*.

Năm 1924, J.P. Sartre vào học trường École Normale Supérieure ở Paris. Tại đây, J.P. Sartre thường xuyên tham gia các buổi thảo luận do nhà triết học Alexandre Kojève tổ chức hằng tuần. Năm 1929, J.P. Sartre gặp bà Simone de Beauvoir; hai người cùng tốt nghiệp trường sư phạm École Normale Supérieure. Beauvoir trở thành người bạn và người cộng tác suốt đời với Sartre, mặc dù hai người không trở thành vợ chồng và cũng không có con với nhau. Năm 1931, J.P. Sartre bắt đầu giảng dạy triết học ở La Havre; năm 1932, ông đến Học viện Pháp ở Béclin nghiên cứu. Tại đây ông tiếp thu "hiện tượng học" của Edmund Husserl và "triết học hiện sinh" của Martin Heidegger. Trong thời gian từ năm 1937-1939,

J.P. Sartre tiếp tục giảng dạy ở Le Havre, Laon và Paris. Sartre gia nhập quân đội Pháp năm 1941 và có một thời gian ngắn bị quân Đức bắt giam và đưa vào trại tập trung. Sau năm 1945, J.P. Sartre nghỉ dạy học và sáng lập tạp chí *Les Temps modernes* (*Thời hiện đại*), rồi trở thành tổng biên tập của tạp chí này.

J.P. Sartre được tặng giải thưởng Nobel về văn học năm 1964, nhưng ông từ chối không nhận. Năm 1966, J.P. Sartre và Beauvoir nhận lời mời của nhà triết học Anh Bertrand Russel tham gia Tòa án quốc tế về tội ác chiến tranh ở Việt Nam. Tòa án được tổ chức vào tháng 11-1966, ông tham dự được hai phiên tòa vào năm 1967 ở Stockholm (Thụy Điển) và Roskilde (Đan Mạch); có đại biểu của 18 nước tham dự ở hai phiên tòa này. Ủy ban của tòa án gồm 25 nhân vật có tiếng tăm, chủ yếu đến từ các tổ chức hòa bình cánh tả. Nhiều nhân vật là những người đã nhận được giải thưởng Nobel, huy chương anh dũng hoặc các giải thưởng trong các lĩnh vực nhân đạo và xã hội. Trong hai phiên họp, J.P. Sartre có ba bài phát biểu: bài phát biểu khai mạc phiên tòa thứ nhất, bài tổng kết và những phán quyết của phiên tòa thứ nhất và bài nói về tội diệt chủng của Mỹ ở Việt Nam (ở phiên tòa thứ hai)[1].

1. Những tài liệu này có ảnh hưởng lớn trên thế giới cũng như ở miền Nam Việt Nam, cổ vũ phong trào đấu tranh của thanh niên, sinh viên và nhân dân miền Nam chống chiến tranh xâm lược của Mỹ; hiện nay được công bố trên mạng Internet.

J.P. Sartre bắt đầu sáng tác từ cuối những năm 1930 với các tác phẩm: *Buồn nôn* (La Nausée, 1938), *Bức tường* (Le Mur, 1938). Tác phẩm triết học chính của ông là *Tồn tại và hư vô* (L'être et le Néant) hoàn thành năm 1943. Tư tưởng hiện sinh của ông trong tác phẩm này có ảnh hưởng lớn trên thế giới. Những tác phẩm khác của ông gồm: *Ruồi* (Les Mouches, 1943), *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân bản* (L'existentialisme est un humanisme, 1946), *Những nẻo đường tự do* (Les Chemins de la liberté, 1945-1949), *Không lối thoát* (Pháp: *Huis Clos*, Anh: *No exit* - 1944), *Lời nói* (Les Mots, 1964), *Phê phán lý tính biện chứng* (Critique de la raison dialectique, 1960).

Tự do và trách nhiệm là những tư tưởng trung tâm trong các trước tác của Sartre. Sartre tin rằng sự tự do tuyệt đối và sự chấp nhận trách nhiệm cá nhân là những giá trị chủ yếu trong cuộc sống. Theo Sartre, vì chúng ta được tự do trong mọi tình huống nên chúng ta đồng thời phải chịu trách nhiệm về "bản chất" của chính mình, cũng như những sự lựa chọn của chúng ta.

d. Albert Camus

Albert Camus (1913-1960) sinh ngày 7-11-1913 ở Mondovi, Angiêri. Cha ông là Lucien Camus, một công nhân sản xuất rượu nho, bị chết trong chiến tranh khi Camus mới lên 1 tuổi. A. Camus tốt nghiệp đại học năm 1935 và cao học năm 1936. Ông là nhà triết học hiện sinh, nhà báo, nhà văn, tác giả và đạo diễn kịch bản, người được giải thưởng Nobel về văn học năm 1957.

A. Camus tham gia Đảng Cộng sản Pháp trong thời gian 1934-1936. Ông đứng ra sáng lập một tổ chức nghệ thuật nhỏ mang tên Sân khấu lao động (Théâtre du Travail) sau đổi tên là Sân khấu đồng đội (Théâtre de l'Equipe (1936-1939)); ông tham gia viết báo ở Angiêri từ năm 1937-1940. Trong Chiến tranh thế giới thứ hai, A. Camus tham gia phong trào kháng chiến chống Phát xít Đức ở Pháp, thành lập tờ báo bí mật *Le Combat (Chiến đấu)* năm 1943. A. Camus nhận giải thưởng Nobel văn học năm 1957. Ông qua đời năm 1960 trong một tai nạn ôtô.

Tư tưởng hiện sinh của A. Camus chủ yếu được trình bày thông qua tư tưởng, hành động của những nhân vật trong tiểu thuyết hoặc kịch bản. Đặc điểm tư tưởng chủ yếu của A. Camus là chứng minh *sự phi lý* (absurdity) của sự hiện hữu của con người và kêu gọi *sự nổi loạn* (revolt) để chống lại cái phi lý.

Một số tác phẩm của A. Camus được nhiều người biết đến gồm có các thể loại: a) tiểu thuyết: *Người xa lạ* (Pháp: *L'étranger*, 1942; Anh: *The Stranger*); *Bệnh dịch hạch* (Pháp: La Peste, 1947; Anh: *The Plague*); *Sa đọa* (Pháp: *La Chutte*, 1956; Anh: *The Fall*)... b) tiểu luận: *Huyền thoại Xidip* (Pháp: *Le myth de Sysiphe*, 1942; Anh: *The Myth of Sysiphus*); *Người nổi loạn* (Pháp: *L'homme révolté*, Anh: *The Rebel*)... c) kịch: *Caligula* (viết năm 1938, công bố năm 1944); *Những người chính nghĩa* (Pháp: *Les Justes*, 1949); *Ngộ nhận* (Pháp: *Le*

Malentendu, Anh: *The Misunderstanding*),... Ngoài ra còn một số truyện ngắn.

II. NHỮNG CHỦ ĐỀ CHÍNH CỦA CHỦ NGHĨA HIỆN SINH

Các nhà triết học hiện sinh tuy không có sự thống nhất về quan điểm, có người theo lập trường hữu thần, có người theo vô thần; thậm chí có người không thừa nhận mình nằm trong các trường phái này. Tuy nhiên, nếu xét một cách tổng quát, chúng ta có thể rút ra một số đề tài chung mà nhiều nhà hiện sinh cùng bàn đến với một cách tiếp cận gần giống nhau. Có thể tạm gọi đây là những *chủ đề* của chủ nghĩa hiện sinh.

1. Tồn tại và hiện sinh

Chủ nghĩa hiện sinh không phủ nhận tồn tại khách quan của thế giới, nhưng theo họ, *tồn tại tự nó không là cái gì cả*. J.P. Sartre chia tồn tại thành hai miền: tồn tại trong nó và tồn tại cho nó.

Tồn tại trong nó, tức *tồn tại tự nó* chỉ đơn thuần là sự có mặt ở đó, như viên sỏi, như cái rễ cây hạt dẻ kia. Tồn tại tự nó thì dày đặc, không có ý thức về chính nó và về thế giới chung quanh. Nó là đồng nhất với chính nó, không có quan hệ gì với cái khác, không cần bất cứ một cái gì khác làm nguyên nhân, cứu cánh cho nó. Nó chẳng là cái gì cả. Nó là tồn tại một cách hỗn độn, thừa thãi, phi lý và gây ra sự buồn nôn.

Tồn tại cho nó không phải là cái vốn có trong sự vật, mà do ý thức đem lại, là *tồn tại được ý thức*, ý thức về đối tượng và về chính mình. Tồn tại cho nó cũng là *tự ý thức*, nghĩa là biết được là mình đang có ý thức về đối tượng. Nhưng tồn tại cho nó không bao giờ là ý thức thuần túy, nó luôn luôn là *ý thức về một đối tượng*.

Chủ nghĩa hiện sinh phân biệt giữa *tồn tại và hiện sinh: tồn tại* chỉ đơn giản là *có mặt ở đó*; *hiện sinh* là *tồn tại cho nó, tồn tại được ý thức*. Chỉ con người mới có hiện sinh, vì con người là tồn tại có ý thức, chỉ con người mới hiểu được chính mình và thế giới chung quanh; còn đồ vật chỉ đơn giản tồn tại mà thôi. Đồ vật chỉ hiện sinh khi con người đem lại cho nó những "thuộc tính", có những "cảm xúc" về nó; như vậy sự hiện sinh của đồ vật là do con người đem lại cho nó nên là *tồn tại cho nó*. Ngay cả một con người không phải từ khi sinh ra đã là con người hiện sinh. Cá nhân con người là một thực thể hiện sinh khi anh ta có ý thức về chính mình, với những cảm xúc lo âu, trăn trở, đau khổ, biết tự do lựa chọn cho mình một con đường riêng, tạo ra những giá trị cho chính mình không phụ thuộc vào người khác. Như vậy *"hiện sinh" là vấn đề căn bản nhất đối với con người, nên trào lưu triết học này lấy tên là "chủ nghĩa hiện sinh"*.

Khái niệm "Dasein" (hiện sinh) trong tiếng Đức đã được Hegel dùng trong "Khoa học lôgích". Hegel phân biệt giữa tồn tại (*Sein)* và hiện sinh (*Dasein)*. Từ Dasein gồm *Sein - tồn tại* và *Da - ở đó*, gộp chung có nghĩa

là "tồn tại ở đó"; dịch ra tiếng Anh: *"being there"* hay *"existence"*, dịch ra tiếng Việt là tồn tại hiện có, *hiện hữu*. Theo Hegel, "Sein" (*tồn tại thuần túy)* là cái bắt đầu, chưa có một tính quy định nào nên tồn tại cũng bằng hư vô. Chỉ có "Dasein" mới là "tồn tại có tính quy định". Hegel viết: "Tồn tại hiện có là tồn tại với một tính quy định; tính quy định này như là tính quy định trực tiếp hay tính quy định tồn tại đơn thuần: đấy là chất"[1].

Trong triết học Hegel, "Dasein" là tồn tại khách quan, còn trong triết học Heidegger và các nhà hiện sinh sau này, "Dasein" chỉ dùng để chỉ *tồn tại có ý thức, tồn tại chủ quan* mà thôi. Theo J.P. Sartre, "Dasein" (*existence* trong tiếng Pháp) "không phải là tồn tại trong nó" mà là "tồn tại bên ngoài nó". Như vậy, "hiện sinh" không phải là tồn tại vốn có hay bản tính bên trong của con người, mà là một tồn tại bên ngoài (tiền tố *ex* có nghĩa là *bên ngoài*), là *tồn tại cho nó*. Từ khi chủ nghĩa hiện sinh du nhập miền Nam Việt Nam, thuật ngữ "Dasein" trong tiếng Đức, "existence" trong tiếng Anh và tiếng Pháp được hiểu trong ngôn ngữ tiếng Việt là "hiện sinh" và trào lưu triết học này được gọi tên là "chủ nghĩa hiện sinh".

Từ "existence" (tồn tại bên ngoài, có nghĩa là tồn tại cho nó) trong tiếng Pháp và tiếng Anh có sự khác nhau với từ "Dasein" trong tiếng Đức (tồn tại ở đó, có nghĩa là

1. G.W.F. Hegel: *Bách khoa thư các khoa học triết học (phần I. Khoa học Lôgích)*, (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2008, tr.224.

tồn tại cụ thể, với tính chất cụ thể của nó). Tuy nhiên, hai thuật ngữ này không mâu thuẫn mà bổ sung cho nhau. Còn từ "hiện sinh" trong tiếng Trung Quốc và tiếng Việt lại không có gì giống với hai từ trên.

2. Hiện sinh có trước bản chất[1]

Về quan hệ giữa hiện sinh và bản chất, các nhà hiện sinh cho rằng hiện sinh có trước bản chất. Trong tác phẩm *Tồn tại và hư vô (L'être et le néante)*, Sartre nói: "Chúng ta phải nói điều mà Heidegger nói về "Dasein" nói chung: 'Hiện sinh có trước và quy định bản chất'"[2]. Tư tưởng này được Sartre nhắc lại nhiều lần. Đặc biệt, ở chủ nghĩa hiện sinh vô thần thì tư tưởng này được nhất quán hơn. Sartre viết: "Chủ nghĩa hiện sinh vô thần mà tôi là người đại diện thì có tính nhất quán hơn. Nó tuyên bố rằng nếu Thượng đế không tồn tại thì ít nhất có một tồn tại mà trong đó hiện sinh có trước bản chất..., và tồn tại đó là con người, hay theo cách nói của Heidegger, thực tại của con người"[3].

Trong tác phẩm *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân bản (L'existentialisme est un humanisme)*, Sartre giải thích: "Nói hiện sinh có trước bản chất có

---

1. Tiếng Pháp: "l'existence précède l'essence", tiếng Anh : "Existence precedes essence".

2. Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness*, translated and with an Introduction by Hazel E. Barnes, University of Colorado, p. 438.

3. J.P. Sartre: *Existentialism and Human Emotions*, Citadel Press, Kensington Publishing Corp, USA, 1987, p.15.

nghĩa là con người trước hết phải hiện hữu, đối mặt với chính mình, ngoi lên trong thế giới, rồi sau đó mới xác định mình là gì". Theo Sartre, con người bắt đầu từ hư vô, không là cái gì cả, chỉ sau "bước nhảy hiện sinh" (the leap towards existence) con người mới trở thành cái do chính mình mong muốn và tạo ra cho mình. Điều này có nghĩa là, trước khi có bước nhảy hiện sinh, con người đã tồn tại như một cá thể nhưng không là cái gì cả, tồn tại cũng bằng hư vô. Chỉ sau bước nhảy hiện sinh, con người mới tạo ra một bản chất cho chính mình, trở thành một cá nhân nhất định trong xã hội, vì thế mà hiện sinh có trước bản chất. Sartre khẳng định, "không có bản tính của con người, bởi vì không có Thượng đế để có một quan niệm như vậy". Con người không có gì ngoài cái mà anh ta làm ra cho mình. Và Sartre kết luận "Đó là nguyên lý đầu tiên của chủ nghĩa hiện sinh"[1].

Theo các nhà hiện sinh chủ nghĩa, con người *không có một bản chất vốn có nào cả*; nghĩa là *không có bản chất chung của con người*. Điều này hoàn toàn khác với quan điểm triết học Mác. Theo triết học Mác, bản chất chung của con người có tính khách quan ở mặt sinh vật và mặt xã hội. Còn theo chủ nghĩa hiện sinh, mỗi cá nhân trở thành cái gì là do ý thức của nó, do sự hiện sinh của nó, nghĩa là mỗi cá nhân hiện sinh *tự tạo ra cho mình một bản chất riêng*. Theo Sartre, "tự do và ý thức có trước và

1. Jean-Paul Sartre: *Existence is a Humanism*, translated by Carol Macomber, Yale University Press, 2007, p. 22.

quy định bản chất"[1]. Giữa cá nhân này với cá nhân khác không có một bản chất chung nào cả. Đồ vật cũng vậy, nó không phải là cái tên mà người ta đặt cho nó, cái bản chất mà người ta gán cho nó ngay từ đầu. Chỉ có cảm xúc của người hiện sinh mới đem lại cho đồ vật một bản chất, một ý nghĩa nào đó.

Simone de Beauvoir, một người hoạt động tích cực trong phong trào nữ quyền nói: "Người ta không sinh ra là phụ nữ mà trở thành phụ nữ"[2]. Theo Beauvoir, cái gọi là "nữ tính" (được hiểu là tập hợp những đặc trưng xã hội của nữ giới) *không phải là cái vốn có của phụ nữ*, mà chỉ là tư tưởng của nam giới gán cho phụ nữ nhằm mục đích chứng minh rằng phụ nữ không có khả năng bình đẳng với mình, như "Là người nữ thì phải tỏ ra mình là người yếu đuối, vô tích sự, thụ động, ngoan ngoãn"[3]. Beauvoir nói: "Như vậy, tính thụ động vốn được cho là đặc trưng cơ bản của người "nữ" là một nét đã phát triển từ những năm đầu cuộc đời. Tuy nhiên, sẽ là sai lầm nếu cho rằng nó có một nguồn gốc sinh học; thật ra nó chỉ là số phận được áp đặt bởi nhà trường và bởi xã hội"[4]. Cũng theo

1. Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness*, *Ibid*, p. 272.

2. "On ne naît pas femme, on le devient" ("One is not born, but rather becomes, woman"), Simone de Beauvoir: *Le deuxième sexe*, Gallimard 1949; *The Second Sex*, translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, Vintage Books, New York, 2011, p.330.

3. "To be feminine is to show oneself as weak, futile, passive, and docile" (Simone de Beauvoir: *The second Sex*, *Ibid*, p. 402).

4. Simone de Beauvoir: *The second Sex*, *Ibid*, p. 341.

Beauvoir, giáo dục của cha mẹ, anh chị cũng góp phần tạo nên nữ tính của người phụ nữ.

Như vậy, theo Beauvoir, sự "yếu kém" của phụ nữ không có nguyên nhân thần thánh như tôn giáo khẳng định hay nguyên nhân kinh tế như chủ nghĩa Mác quan niệm. Những thuộc tính yếu kém của người nữ (nữ tính) có nguyên nhân, một là, do người nam áp đặt cho người nữ với mục đích duy trì tình trạng bất bình đẳng giới, hai là, *do người nữ không nhận thức được chính mình nên đã tự nguyện chấp nhận số phận do người nam áp đặt cho mình.*

Ta có thể lấy nhiều dẫn chứng cho tư tưởng của Beauvoir, như trong xã hội phương Đông trước đây, người phụ nữ được đặt trong sự phụ thuộc hoàn toàn vào người đàn ông và chỉ cần có một số đức tính cần thiết cho chức năng làm vợ và nội trợ (tam tòng, tứ đức); họ không được đi học, không được làm quan vì người ta quan niệm rằng phụ nữ không có khả năng đó. Tuy nhiên, cũng có nhiều người phụ nữ đã vượt lên trên số phận của mình, như Bà Triệu, Hai Bà Trưng, v.v.. Ngay cả ở nhiều nước phương Tây cũng vậy, như trường hợp bà Marie Curie vốn người Ba Lan, mặc dù đất nước bà vẫn chưa cho phép phụ nữ được vào đại học, nhưng bà đã chọn việc sang Pháp để vào đại học và trở thành một sinh viên xuất sắc, một nhà khoa học nổi tiếng, người phụ nữ đầu tiên nhận giải thưởng Nobel về vật lý và người đầu tiên trên thế giới hai lần được giải thưởng Nobel.

Quan điểm hiện sinh chủ nghĩa của Beauvoir có tác dụng chỉ ra cho phụ nữ hiểu được chính mình và đấu tranh để xóa bỏ quan niệm sai lầm của xã hội về khả năng và chức năng của phụ nữ. Đồng thời Beauvoir cổ vũ sự "vươn lên" của người nữ bằng những ý chí và hành động nhất định. Theo bà, "chỉ từ khi người phụ nữ bắt đầu cảm thấy tự chủ trên trái đất này thì mới xuất hiện được một Rosa Luxemburg hay một Marie Curie. Họ đã chứng minh một cách thuyết phục rằng không phải sự yếu kém của phụ nữ quyết định nên tính vô nghĩa lịch sử của họ, mà chính tính vô nghĩa lịch sử của họ đã tạo nên sự thấp kém của họ"[1].

Simone de Beauvoir một mặt cho rằng: "Chính nhờ thông qua lao động mà người phụ nữ đã có thể trên một bình diện rộng rãi xóa bỏ khoảng cách giữa mình với người đàn ông; chỉ có lao động mới có thể bảo đảm quyền tự do cụ thể cho người phụ nữ"[2]; tuy nhiên, Beauvoir không hoàn toàn tán thành quan niệm duy vật lịch sử khi xem xét nguồn gốc tình trạng bất bình đẳng giới ở nguyên nhân kinh tế (lực lượng sản xuất), cụ thể là cách giải thích của Ph. Ăngghen trong tác phẩm *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước.* Theo Beauvoir, "Nó (phái nữ) không chỉ do đồ đồng tạo ra" và "máy móc không đủ để xóa bỏ nó". "Để hiểu biết tình trạng này cần phải đi xa hơn chủ nghĩa duy vật lịch sử,

1, 2. Simone de Beauvoir: *The second Sex, Ibid,* p.184, 813.

vì chủ nghĩa duy vật lịch sử chỉ xem nam giới và nữ giới như những thực thể kinh tế"[1].

Thực chất quan điểm của Beauvoir cho rằng, nữ tính (sự yếu kém của người nữ) không phải chủ yếu ở nguyên nhân sinh học hay kinh tế, mà là một "tồn tại cho nó", tức *do người nam áp đặt và người nữ tự nguyện chấp nhận*. Giải pháp cho tình trạng bất bình đẳng này theo Beauvoir là sự tự nhận thức và tự vươn lên của người nữ, tức sự siêu việt hay bước nhảy hiện sinh, không chỉ bằng ý thức thuần túy mà bằng hành động - tham gia lao động xã hội để tự khẳng định mình có đầy đủ khả năng bình đẳng với nam giới. Quan niệm của Beauvoir *có mặt hợp lý của nó* (chỉ ra vai trò của yếu tố chủ quan), nhưng *có phần cực đoan* khi phủ nhận nguyên nhân khách quan và yếu tố lịch sử. Nếu hoàn toàn là do nguyên nhân chủ quan thì tại sao trong thời kỳ phong kiến, người nữ chưa có ý thức bình đẳng giới (cả ở phương Tây và phương Đông)? Để hiểu vấn đề này, cần tham khảo tư tưởng của Ăngghen khi ông cho rằng, chỉ có đại công nghiệp tư bản mới cho phép sử dụng lao động nữ một cách rộng rãi và tạo ra nhiều dịch vụ để giảm công việc nội trợ, tạo điều kiện cho người nữ tham gia công việc xã hội bình đẳng với nam giới. Cho nên, xét đến cùng, nguyên nhân

1. "She was not created by the bronze tool alone: the machine is not sufficient to abolish her... To know this situation, it is necessary to go beyond historical materialism, which only sees man and woman as economic entities" (Simone de Beauvoir: *The second Sex*, *Ibid*, p.93).

của bất bình đẳng giới vẫn là nguyên nhân kinh tế, tuy nhiên, nguyên nhân tâm lý chủ quan mà Beauvoir nhấn mạnh cũng là một đóng góp to lớn cho việc thực hiện bình đẳng giới.

3. Chân lý là chủ quan[1]

Søren Kierkegaard cho rằng *chân lý là chủ quan*. Ông bác bỏ quan điểm cho rằng khoa học và chân lý khách quan có thể cung cấp ý nghĩa cho cuộc sống cá nhân. Ông viết: "Vấn đề là ở chỗ... tôi phải tìm một chân lý nó đúng với tôi, tìm một tư tưởng mà theo đó tôi tự nguyện sống hoặc chết"[2].

Những nhà hiện sinh khác đã đáp lại Kierkegaard rằng, cá nhân phải lựa chọn con đường riêng cho mình không có sự trợ giúp của những tiêu chuẩn khách quan phổ biến. Chống lại quan niệm truyền thống rằng sự lựa chọn đạo đức có liên quan đến sự phán xét khách quan về cái đúng, cái sai, các nhà hiện sinh chủ nghĩa lập luận rằng không có một cơ sở khách quan, hợp lý tính nào có thể tìm thấy cho quyết định đạo đức. Theo cách nhìn đó, người hiện sinh chủ nghĩa phân biệt với người duy lý chủ nghĩa và người kinh nghiệm chủ nghĩa, ở chỗ người duy lý chủ nghĩa căn cứ vào khả năng của lý tính, người kinh nghiệm chủ nghĩa căn cứ và kinh nghiệm, còn *người*

1. "Truth is subjectivity" là tư tưởng của S. Kierkegaard.

2. "The point is,... to find a truth which is truth for me, to find the idea for which I am willing to live and to die...", *Selections from the Writings of Kierkegaard, Ibid*, p. 14.

hiện sinh chủ nghĩa thì căn cứ vào tình cảm, cảm xúc của mình. Chân lý không do lý tính hay kinh nghiệm đem lại, mà do cảm xúc và sự tự do lựa chọn theo cảm xúc quy định. Chính vì thế mà chủ nghĩa hiện sinh được coi là *chủ nghĩa phi lý* (absurdism).

Trong tác phẩm *Chủ nghĩa hiện sinh và những cảm xúc của người*, Sartre nói: chủ nghĩa hiện sinh là một học thuyết "tuyên bố rằng mọi chân lý và mọi hành động đòi hỏi phải có một sự sắp đặt của con người và một tính chủ quan của con người"[1]. Cũng theo ông, chủ nghĩa hiện sinh Kitô giáo và chủ nghĩa hiện sinh vô thần tuy khác nhau ở nhiều điểm nhưng có cái chung là: thừa nhận hiện sinh có trước bản chất và tính chủ quan phải là xuất phát điểm"[2].

J.P. Sartre giải thích: "Chủ quan có nghĩa là, một mặt, một cá nhân tự lựa chọn và làm ra chính mình; và, mặt khác, con người không thể vượt lên trên tính chủ quan của con người. Nghĩa thứ hai này là nghĩa căn bản của chủ nghĩa hiện sinh"[3]. Chủ quan cũng có nghĩa là con người tự tạo ra chính mình, những giá trị cho mình,

---

1. J.P. Sartre: *Existentialism and Human Emotions*, Citadel Press, Kensington Publishing Corp, USA, 1987, p.10.

2. J.P. Sartre: *Existentialism and Human Emotions, Ibid*, p. 13.

3. "Subjectivism means, on the one hand, that an individual chooses and makes himself; and, on the other, that it is impossible for man to transcend human subjectivity. The second of these is the essential meaning of existentialism" (J.P. Sartre: *Existentialism and Human Emotions*).

không phản ánh một cái gì khách quan cả. Ông giải thích thêm: "Nói rằng chúng ta sáng tạo ra những giá trị có nghĩa là: cuộc sống không có một ý nghĩa tiên nghiệm nào cả. Trước khi bạn đi vào cuộc sống, cuộc sống là hư vô; chính nhờ bạn đem lại cho nó một ý nghĩa, và giá trị không phải là cái gì khác cái mà bạn đã chọn"[1].

4. Sự phi lý (absurdity)

Chủ nghĩa phi lý (đối lập với *chủ nghĩa duy lý*) là một đặc trưng của chủ nghĩa hiện sinh. Các nhà hiện sinh coi mọi tồn tại đều là phi lý. Cái phi lý là *cái không có bản chất, không có tính tất yếu, không có quy luật, không có nguyên nhân, mục đích, nói chung là không thể giải thích bằng lý trí.* Ngay sự hiện diện của con người đã là điều phi lý. Mỗi người chúng ta chỉ đơn giản bị ném vào thế giới trong lúc này, chỗ này. Thế nhưng như Kierkegaard hỏi, tại sao lại là chỗ này? Tại sao lại là lúc này? Không có một lý do nào cả, không có mối liên hệ tất yếu nào cả, chỉ là ngẫu nhiên, và như thế đời tôi chỉ là một sự kiện ngẫu nhiên, phi lý.

Câu nói sau đây của Albert Camus nói lên đầy đủ "*tính phi lý*" của cuộc đời: "Bạn sẽ không bao giờ được hạnh phúc nếu bạn cứ đi tìm hiểu hạnh phúc là gì. Bạn

1. "Moreover, to say that we invent values means nothing else but this: life has no meaning a *priori*. Before you come alive, life is nothing; it's up to you to give it a meaning, and value is nothing else but the meaning that you choose" (J.P. Sartre: *Existentialism and Human Emotions*).

sẽ không bao giờ được sống nếu bạn đi tìm kiếm ý nghĩa của cuộc sống"[1]. Hạnh phúc và ý nghĩa của cuộc sống là những "cái phi lý" (absurd), con người chỉ có thể *cảm nhận* được chúng, nhưng không thể tìm hiểu, phân tích bản chất của chúng bằng lý trí.

5. Nổi loạn (Revolt)

Sự nổi loạn được Camus nói đến trong một loạt các tác phẩm, như *Bệnh dịch hạch*, *Con người nổi loạn*, *Trạng thái bị bao vây*, *Những người chính nghĩa*. Lúc đầu trong tác phẩm *Huyền thoại Xidip*, hành vi nổi loạn được Camus đưa ra như là phản ứng của con người hiện sinh trước tình trạng phi lý của cuộc sống; về sau được dùng để chỉ những hành động nổi dậy, như của một nhóm bác sĩ và nhân viên y tế chống lại bệnh dịch hạch (trong tác phẩm *Bệnh dịch hạch*), đến những cuộc nổi dậy chống phát xít và những cuộc cách mạng trong lịch sử.

6. Sự cô độc, kinh sợ, trăn trở, đau khổ

Các nhà hiện sinh vô thần cho rằng vì Thượng đế không tồn tại nên con người bị bỏ rơi, sống trong tình trạng *cô độc*. Các nhà hiện sinh Kitô giáo, như Kierkegaard coi *sự lo sợ* không phải chỉ một đối tượng cụ thể mà còn là một trạng thái *khủng khiếp, kinh sợ* nói chung không

1. "You will never be happy if you continue to search for what happiness consists of. You will never live if you are looking for the meaning of life" (Albert Camus, in *'Intuitions'*, October 1932, published in *Youthful Writings*, 1976).

gắn một cách trực tiếp với một đối tượng cụ thể nào cả. Họ giải thích đây là cách mà Thiên Chúa kêu gọi mỗi cá nhân cam kết thực hành một lối sống chân chính.

Sự trăn trở, sự đau khổ là trạng thái không thoải mái, lo lắng, đau khổ của con người hiện sinh. Các nhà hiện sinh có một cái nhìn đen tối, bi quan về cuộc sống, họ phủ nhận tư tưởng về hạnh phúc, chủ nghĩa lạc quan của các nhà khai sáng. Họ khai thác triệt để khía cạnh bi kịch, đau khổ, tuyệt vọng trong sự hiện hữu của con người.

Trong tác phẩm *Chủ nghĩa hiện sinh là chủ nghĩa nhân bản*, Jean P. Sartre nói: "Các nhà hiện sinh nói rằng con người là đau khổ... Thật ra cũng có nhiều người không tỏ ra trăn trở gì cả. Nhưng chúng tôi thì cho rằng họ chỉ che đậy sự đau khổ hoặc tìm cách không đối mặt với nó"[1].

7. Sự hư vô (Nothingness)

Chủ nghĩa hiện sinh phủ nhận mọi bản chất, kết cấu của con người cũng như của thế giới do triết học, khoa học, chính trị, tôn giáo áp đặt... Con người không có một bản chất, một kết cấu tri thức, một giá trị đạo đức, một mối quan hệ xã hội vốn có nào cả. Nói tóm lại, nó chỉ đơn thuần là một sự trống rỗng, hư vô. Sự hư vô làm cho con người luôn luôn sống trong sự đau khổ, lo âu, tuyệt vọng. Vì thế, con người có tự do tuyệt đối lựa chọn cho mình trở thành một cái gì đó.

---

1. Jean-Paul Sartre: *Existence is a Humanism*, *Ibid*, p. 25.

8. Cái chết (Death)

Đối với con người hiện sinh, cái chết là vấn đề quan trọng nhất. Con người hiện sinh là con người luôn luôn sợ hãi trước cái chết, vì sự sống là sự tồn tại dẫn đến cái chết. Cái chết treo lơ lửng trên đầu, trong mỗi giây phút của cuộc sống. Theo Sartre, cái chết cũng phi lý như sự sinh ra. Nó không là cái gì khác hơn là chỉ xóa đi sự hiện hữu của tôi. Cái chết cũng là một bằng chứng khác về sự phi lý của cuộc đời.

9. Sự tha hóa (Alienation)

Khái niệm *"tha hóa"* được Hegel, Feuerbach, Mác và một số nhà triết học dùng trong những bối cảnh nhất định. Ví dụ, Hegel nói về sự tha hóa của ý niệm tuyệt đối thành giới tự nhiên; Feuerbach nói về sự tha hóa của con người (đánh mất bản thân mình) trong niềm tin Thượng đế. C. Mác nói về sự tha hóa của người công nhân trong phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa (người công nhân trở thành xa lạ với lao động, với sản phẩm lao động của anh ta).

Chủ nghĩa hiện sinh phát triển khái niệm tha hóa đến *cực đoan*. Con người hiện sinh là con người bị tha hóa với tất cả. Ngoài ý thức của chính tôi, tất cả những cái còn lại đều là cái khác, đối với tôi đều xa lạ. Con người bị tha hóa, trở thành xa lạ trong tất cả các mối quan hệ: với thế giới đồ vật, với xã hội, trong quan hệ với người

khác, kể cả trong quan hệ giữa cha mẹ và con cái, giữa con cái với nhau, trong quan hệ vợ chồng, trong tình yêu.

Trong tiểu thuyết *Người xa lạ* (L'étranger)[1], Albert Camus diễn tả quan niệm về sự phi lý của cuộc đời và thái độ *xa lạ* của nhân vật chính Meursualt đối với mọi người chung quanh: thờ ơ ngay cả đối với cái chết của người mẹ, với lời đề nghị kết hôn của người yêu và ngay đối với mạng sống của chính mình. Trong vở kịch Không lối thoát (*Huis Clos*), Sartre mượn lời một nhân vật để nói lên rằng: "địa ngục là những người khác"[2].

10. Tự do và trách nhiệm (Freedom and responsibility)

Các nhà hiện sinh, đặc biệt là Jean Paul Sartre nói đến tự do với một ý nghĩa đặc biệt, đến mức đôi khi họ gọi triết học của mình là "triết học về tự do". Theo quan điểm của các nhà hiện sinh, tự do là cái phân biệt đầu tiên của con người với những tồn tại khác. Tự do và ý thức là những cái có trước và quy định bản chất của con người[3].

Theo chủ nghĩa hiện sinh, đặc biệt là chủ nghĩa hiện sinh vô thần, không có Thượng đế nên không có ai quy định bản tính của con người, tiêu chuẩn của hành vi và

1. Albert Camus: *The Stranger*, translated from the French by Stuart Gilbert, Vintage Books, 1946.

2. "L'enfer c'est les autres" (Lời của một nhân vật trong vở kịch *Huis clos* (*Không lối thoát*)).

3. Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness, Ibid*, p. 25.

đạo đức của con người, vì thế, con người "có tự do hoàn toàn" trong tất cả mọi hoàn cảnh. J.P. Sartre nhấn mạnh ý nghĩa của luận điểm vô thần này: "Dostoievsky nói: 'Nếu Thượng đế không tồn tại thì mọi điều đều có thể làm'. Đó chính là điểm xuất phát của chủ nghĩa hiện sinh". Cũng theo Sartre, "không có một bản tính cố định hay cố hữu của con người", "không có quyết định luận", "con người là tự do", "không thể tìm một bản chất phổ biến gọi là bản tính của con người, do vậy không có một hoàn cảnh phổ biến của con người"[1].

Tự do theo chủ nghĩa hiện sinh là "sự lựa chọn một cách hoàn toàn chủ quan", không do bất kỳ sự quy định nào bên ngoài, không có bất kỳ tính tất yếu nào, không bị ràng bị bởi bất kỳ cái gì có sẵn, kể cả phong tục, tập quán, giá trị đạo đức, giá trị thẩm mỹ, luật pháp, tôn giáo, v.v.. Tự do là "sự lựa chọn thuần túy trong ý thức, không cần đếm xỉa đến hiệu quả thực tế của sự lựa chọn đó". Trong tác phẩm *Tồn tại và Hư vô*, Sartre nói: "Tự do không có nghĩa là 'đạt được một cái gì đó mà người ta mong muốn' mà là 'tự mình quyết định cái mà mình mong muốn'. Nói cách khác, thành công không quan trọng đối với tự do"[2]. Tự do theo kiểu của Sartre không đem lại một hiệu quả

1. J.P. Sartre: *Existentialism and Human Emotions*, *Ibid.*

2. "To be free does not mean 'to obtain what one has wished' but rather 'by oneself to determine oneself to wish' (in the broad sense of choosing). In other words success is not important to freedom" (Jean Paul Sartre: *Being and Nothingness*, *Ibid*, p.631).

thực tế nào cả, đó là thứ "tự do không để làm gì cả"! như nhận xét của nhà triết học Pháp Emmanuel Mounier[1].

Sartre nói: "Thực ra chúng ta được tự do lựa chọn, nhưng chúng ta không được lựa chọn tự do. Chúng ta bị kết án phải tự do, như đã nói trước đây, bị ném vào tự do, hay như Heidegger nói, 'bị bỏ rơi'"[2]. "Bị kết án phải tự do" là cụm từ được Sartre dùng nhiều chỗ trong tác phẩm của mình. Bị kết án phải ở tù là câu nói bình thường, nhưng Sartre lại nói "bị kết án phải tự do", ở đây ông muốn nhấn mạnh rằng phải lựa chọn là điều bắt buộc trong cuộc sống của mỗi người, vì con người luôn luôn đứng trước những tình huống, khả năng phải lựa chọn. Ông nói: "Tôi bị kết án phải tự do. Điều này có nghĩa là tự do của tôi không có một giới hạn nào, ngoại trừ... chúng ta không được tự do thôi không tự do nữa"[3].

J.P. Sartre gắn tự do với trách nhiệm cá nhân. Người hiện sinh hoàn toàn chịu trách nhiệm về sự lựa chọn và

---

1. Mounier viết: Nó (Tự do của Sartre) không mở ra cái gì cả, không đem lại cái gì cả, nó là một thứ tự do không để làm gì cả (Elle n'est ouverte à rien, offerte à rien, elle est une liberté pour rien). Emmanuel Mounier: *Introduction aux existentialismes*, Éditions Gallimard, Paris, 1962, p. 65.

2. "In fact we are a freedom which chooses, but we do not choose to be free. We are condemned to freedom, as we said earlier, thrown into freedom or, as Heidegger says, 'abandoned'" (Jean Paul Sartre: *Being and Nothingness*, *Ibid*, pp. 484-485).

3. "I am condemned to be free. This means that no limits to my freedom can be found except freedom itself or, if you prefer, that we are not free to cease being free" (Jean Paul Sartre: *Being and Nothingness*, *Ibid*, p. 439).

hành vi của mình. Sự tự do không bị quy định bởi bất kỳ cái gì khác ngoài trách nhiệm cá nhân. Tại sao tự do gắn liền với trách nhiệm? Vì theo Sartre, "khi một người tự mình lựa chọn thì anh ta nhận thức rằng anh ta không chỉ lựa chọn cho cá nhân mình, mà đồng thời cũng lựa chọn cho mọi người, nên không thể trốn thoát khỏi ý thức trách nhiệm hoàn toàn và sâu xa"[1]. Điều này có nghĩa là bất cứ sự lựa chọn nào của một cá nhân khi làm gì hay trở thành cái gì cũng đều có liên quan ít nhiều đến người khác. Vì vậy, Sartre nói, "tôi hoàn toàn tự do và hoàn toàn chịu trách nhiệm về hoàn cảnh của mình"[2]. Sartre giải thích thêm: "Con người bị kết án phải tự do mang trên vai mình gánh nặng toàn thế giới; anh ta chịu trách nhiệm đối với thế giới và đối với bản thân mình... Chúng tôi dùng từ 'trách nhiệm' theo nghĩa thông thường như là 'ý thức rằng mình là tác giả không thể chối cãi được của một sự kiện hay một sự vật'"[3].

III. NHẬN XÉT CHUNG VỀ CHỦ NGHĨA HIỆN SINH

Nhìn chung, chủ nghĩa hiện sinh là sự phản ứng của con người trước tình trạng bị hạ thấp, bị bỏ rơi, bị tha hóa cùng cực trong thời kỳ khủng hoảng của chủ nghĩa tư bản và hai cuộc chiến tranh do chủ nghĩa đế quốc gây ra. Con người không còn biết trông cậy vào ai ngoài

1, 2, 3. Jean-Paul Sartre: *Existence is a Humanism*, *Ibid*, p. 25, 509, 553.

chính mình. Trong bài viết *"Về việc làm rõ những đặc trưng của chủ nghĩa hiện sinh"*, J.P. Sartre viết: "Con người không thể muốn trở thành cái gì trước khi nó hiểu rằng nó không thể trông cậy vào ai ngoài chính mình; rằng nó bị cô độc, bị bỏ rơi trên trái đất giữa vô vàn trách nhiệm, không có ai giúp đỡ, không có mục đích nào khác hơn cái mục đích mà nó tự đặt ra cho mình, không có số phận nào khác hơn số phận mà nó tự tạo nên cho chính mình trên trái đất này"[1].

Hiểu được hoàn cảnh lịch sử này, chúng ta mới có thể hiểu được những đóng góp và thông cảm được với những hạn chế cực đoan của chủ nghĩa hiện sinh.

1. Một số yếu tố tích cực của chủ nghĩa hiện sinh

Chủ nghĩa hiện sinh *đề cao cái chủ quan* (subjectivity) trong sự hiện hữu của con người là một đóng góp cho sự phát triển của đời sống tinh thần và nhân cách của con người. Đây có thể coi là một đối cực với các cách tiếp cận duy tâm khách quan và siêu hình máy móc về con người. Cách tiếp cận này của chủ nghĩa hiện sinh tuy không hoàn toàn là chân lý nhưng dù sao cũng giúp chúng ta có thái độ cảnh giác với thuyết định mệnh (tin vào số mệnh

1. "Man can will nothing unless he has first understood that he must count on no one but himself; that he is alone, abandoned on earth in the midst of his infinite responsibilities, without help, with no other aim than the one he sets himself, with no other destiny than the one he forges for himself on this earth" (Jean Paul Sartre: *A more precise characterization of Existentialism*, 1944).

đã an bài), với cách tiếp cận duy vật máy móc (như tuyệt đối hóa vai trò quyết định của chủng tộc, của môi trường tự nhiên, môi trường xã hội, của quan hệ kinh tế, giai cấp), với cách tiếp cận cứng nhắc của chủ nghĩa cấu trúc, chủ nghĩa cấu tạo xã hội, v.v.. Tất cả những những cách tiếp cận nói trên tuy không hoàn toàn sai, nhưng suy cho cùng, chủ nghĩa hiện sinh đã có lý khi khẳng định rằng nhân cách của mỗi người phụ thuộc chủ yếu vào vai trò của *tự ý thức, tự lựa chọn, tự rèn luyện* của mỗi cá nhân.

Chủ nghĩa hiện sinh *đề cao tinh thần trách nhiệm* của cá nhân đối với người khác, đối với xã hội có tác dụng thúc đẩy con người tích cực cam kết, tham gia vào những hoạt động xã hội mà mình cho là đúng đắn. Chính những tác giả hiện sinh là những người tích cực hoạt động xã hội. Albert Camus, J.P. Sartre, Simone de Beauvoir có thể nói là những tấm gương tiêu biểu trong hoạt động chống chủ nghĩa phát xít, chống chiến tranh xâm lược và trong phong trào đấu tranh cho quyền bình đẳng của phụ nữ. Tư tưởng hiện sinh của Jean Paul Sartre phần nào có ảnh hưởng đến các cuộc biểu tình chống chiến tranh, các cuộc xuống đường của thanh, thiếu niên miền Nam chống chính quyền Sài Gòn và sự can thiệp của Mỹ ở Việt Nam.

Đề cao vấn đề tự do lựa chọn của mỗi cá nhân gắn liền với trách nhiệm xã hội là một vấn đề có ý nghĩa rất lớn, nhất là đối với thế hệ trẻ trong thời đại ngày nay.

2. Một số nhược điểm của chủ nghĩa hiện sinh

Là trào lưu triết học *bi quan*, chủ nghĩa hiện sinh đã phạm sai lầm là *tuyệt đối hóa mặt tiêu cực trong cuộc sống thực tại.* Thực ra trong cuộc sống luôn luôn có hai mặt: vừa có quả ngọt, vừa có quả đắng; không ai có thể tránh khỏi mặt tiêu cực của nó. Vấn đề không phải là than khóc cho số phận hay chửi mắng xã hội, vì có làm vậy cũng vô ích, mà là ở chỗ *chấp nhận và đấu tranh khắc phục mặt trái*; *ủng hộ, vun đắp, phát triển mặt tích cực* để làm cho cuộc sống của chúng ta và các thế hệ mai sau ngày càng tốt đẹp hơn.

Là trào lưu triết học duy tâm chủ quan, phủ nhận thực tại và quy luật khách quan, phủ nhận khả năng nhận thức lý tính, tuyệt đối hóa cảm xúc chủ quan của con người, nên chủ nghĩa hiện sinh không thể tìm ra con đường đúng đắn để giải phóng con người.

Chủ nghĩa hiện sinh tuyệt đối hóa cá nhân, đối lập cứng nhắc giữa cá nhân với xã hội, tuyệt đối hóa tự do cá nhân, nên hậu quả tiêu cực của nó đối với tầng lớp trẻ là không thể tránh khỏi.

Quan niệm tự do của các nhà hiện sinh có mặt hạn chế căn bản là *xem xét tự do trong sự tách rời với cái tất yếu*, định nghĩa tự do là không bị quy định bởi bất kỳ cái tất yếu khách quan nào, như vậy nó chẳng có thể đem lại một kết quả thực tế nào.

Jean Paul Sartre nhìn nhận một cách sai lầm rằng, con người bao giờ cũng lựa chọn cái đúng, cái tốt cho

mình và cho người khác, cho nên việc tự do lựa chọn bao giờ cũng có giá trị nhất định. Ông nói: "Lựa chọn điều này hay điều khác đồng thời là khẳng định giá trị của điều mình lựa chọn, bởi vì chúng ta không bao giờ lựa chọn cái xấu (cái ác). Chúng ta luôn luôn lựa chọn cái tốt (cái thiện), và không có gì có thể tốt (thiện) cho chúng ta mà không tốt cho người khác"[1]. Thật ra, trong cuộc sống, không phải lúc nào con người cũng nhận thức và lựa chọn một cách đúng đắn, nhất là ở thế hệ trẻ.

Tự do theo quan niệm khoa học không phải là sự lựa chọn hoàn toàn theo cảm xúc chủ quan của cá nhân mà là *nhận thức được cái tất yếu và quy luật khách quan, vận dụng chúng một cách có kế hoạch, phục vụ cho cuộc sống của con người.* Con người càng nhận thức và vận dụng được quy luật thì càng có tự do. Như vậy, tự do không chỉ là vấn đề ý thức, mà suy cho cùng, là vấn đề thực tiễn và có tính lịch sử. Không thể có tự do tuyệt đối, bởi vì tự do bị quy định bởi cái tất yếu và quy luật (tính tất yếu và quy luật mà chúng ta nói ở đây không phải là cái do con người tự nghĩ ra một cách chủ quan và gán cho nó một tính khách quan). Chỉ có tự do tương đối mỗi ngày một phát triển cao hơn cùng với sự phát triển của nhận thức và thực tiễn mà thôi.

---

1. "To choose this or that is to affirm at the same time the value of what we choose, because we can never choose evil. We always choose the good, and nothing can be good for us without being good for all" (J.P. Sartre: *Existentialism and human Emotions*).

Vì *không thấy mối liên hệ giữa tự do và tất yếu* nên Simone de Beauvoir phủ nhận cơ sở khách quan của tình trạng bất bình đẳng giới, *không thấy được rằng vấn đề bình đẳng giới là một vấn đề lịch sử*, không đơn thuần là vấn đề tâm lý chủ quan. Không phải đơn giản chỉ cần một "bước nhảy hiện sinh", một sự vươn lên "siêu việt" mà người phụ nữ có thể xóa bỏ tình trạng bất bình đẳng giới của mình. Ngoài ra, cũng do quan niệm tự do tuyệt đối mà nhiều nhà hiện sinh chủ nghĩa đã hy sinh vấn đề hôn nhân và gia đình (Các nhà hiện sinh như Kierkegaard, Nietzsche, Camus, Sartre, Beauvoir... đều phản đối cơ chế hôn nhân ràng buộc), đây là một cách tiếp cận và giải pháp không thể chấp nhận được với đông đảo quần chúng.

Ngoài ra, *trách nhiệm cá nhân* mà chủ nghĩa hiện sinh nói đến do đâu mà có? Trách nhiệm cá nhân bao giờ cũng liên quan đến *tự ý thức và lương tâm* của mỗi cá nhân, tuy nhiên, nó không phải là cái vốn có trong mỗi người. Trách nhiệm cá nhân là kết quả của sự phản ánh của cá nhân về cái tất yếu khách quan trong tồn tại xã hội, là sự đáp ứng của cá nhân đối với những yêu cầu của đạo đức, nghĩa vụ xã hội. Nếu không có nhận thức đúng đắn về tính tất yếu và quy luật khách quan, không được giáo dục một cách đầy đủ, thì cá nhân không thể có ý thức trách nhiệm được.

Tư tưởng của Sartre "địa ngục là những người khác" đã ảnh hưởng tiêu cực đến cách nhìn và lối sống của

thanh niên, phù hợp với tâm lý chủ quan của họ muốn thoát ly mọi quan hệ gia đình, tộc họ, tập thể, v.v., để được sống tự do.

Trong xã hội ta hiện nay tuy không còn chiến tranh và những nỗi đau do chiến tranh gây ra, nhưng vẫn có nhiều điều kiện xã hội và môi trường sống là mảnh đất tốt cho sự nảy sinh và phát triển một cách không tự giác tư tưởng và lối sống hiện sinh chủ nghĩa; có nhiều điều kiện thuận lợi cho phép một bộ phận thanh, thiếu niên có thể sống thoát ly khỏi sự kiểm soát và giáo dục của gia đình và xã hội. Mặt khác, không phải thanh, thiếu niên nào cũng có thể thành đạt một cách dễ dàng trong học tập, nghề nghiệp; sự thất bại của họ dễ đưa họ đến với tư tưởng và lối sống hiện sinh chủ nghĩa, như bi quan, tuyệt vọng, chán đời, nổi loạn, v.v.. Tuy chủ nghĩa hiện sinh với tính cách là một hệ tư tưởng, là một hiện tượng đã qua, nhưng lối sống hiện sinh trong một bộ phận thanh, thiếu niên được hình thành một cách tự phát từ hoàn cảnh xã hội hiện tại *vẫn còn là một vấn đề nhức nhối trong xã hội ta hiện nay*. Do vậy, nghiên cứu chủ nghĩa hiện sinh, chỉ ra những đóng góp để kế thừa và nhất là phân tích những hạn chế, sai lầm để khắc phục - như tuyệt đối hóa tính chủ quan, thái độ bi quan đối với cuộc sống và cách nhìn tiêu cực trong quan hệ với người khác, với cộng đồng xã hội - là việc làm cần thiết hiện nay.

Chương IV

TRIẾT HỌC VỀ VÔ THỨC TRONG PHÂN TÂM HỌC FREUD

I. KHÁI LUẬN VỀ PHÂN TÂM HỌC

Phân tâm học (Psychoanalysis[1]) là một trường phái tâm lý học do nhà triết học Áo Sigmund Freud sáng lập. Phân tâm học mang hai nội dung: 1) lý luận hay khoa học nghiên cứu về bệnh tâm thần bằng cách phân tích tâm lý người bệnh, và 2) hệ thống phương pháp, liệu pháp tâm lý cho việc chữa trị bệnh tâm thần. Khía cạnh triết học quan trọng của trào lưu này là *đề cao vai trò của cái vô thức như là yếu tố quyết định* trong đời sống tinh thần của con người.

Trong chương này, chúng ta sẽ không đi sâu vào những nội dung chuyên môn của phân tâm học, mà chỉ nghiên cứu những khía cạnh triết học của nó, như vai trò của vô thức và bản năng tính dục trong đời sống con người và sự vận dụng chúng trong việc xem xét các hiện tượng xã hội.

---

1. Thuật ngữ "Psychoanalyse" trong tiếng Đức (được S. Freud đặt ra từ năm 1896): psycho xuất phát từ tiếng Hy Lạp là psykhe, có nghĩa là tâm lý, và từ tiếng Đức *Analyse* có nghĩa là phân tích.

1. Hoàn cảnh lịch sử ra đời của phân tâm học

Phân tâm học ra đời vào cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX trong điều kiện các mâu thuẫn xã hội phương Tây ngày càng trở nên gay gắt, bệnh tinh thần trong xã hội phát triển nhanh, như bệnh hysteria[1] và nhiều bệnh tâm thần khác mà trước đó được coi là có nguồn gốc ma quỷ, bệnh nhân thường bị xã hội xa lánh. Mặt khác, sinh vật học, sinh lý học, tâm lý học cũng phát triển mạnh mẽ làm tiền đề cho những cách giải thích duy vật về những hiện tượng tâm lý của con người. Trong bối cảnh đó, Sigmund Freud sáng lập ra Phân tâm học để giải thích những hiện tượng tâm lý, bệnh tâm thần một cách duy vật và sau đó vận dụng để giải thích các hiện tượng khác của đời sống tinh thần của xã hội. Phân tâm học vì thế không còn bó hẹp trong phạm vi bệnh học mà trở thành một trào lưu triết học.

2. Sigmund Freud

Sigmund Freud (1856-1939) sinh ở Freiberg (nay là Pribor thuộc Cộng hòa Séc) trong một gia đình Do Thái. Ông là người sáng lập phân tâm học.

Năm lên 3 tuổi, gia đình Freud rời Freiberg sang Leipzig, Đức, sau đó đến định cư ở thủ đô Viên, nước Áo. Freud vào học ngành y ở trường Đại học Viên năm 1873

1. Hysteria: trong y học gọi là chứng ictêri, chỉ sự quá kích động, sự cuồng loạn.

và tốt nghiệp năm 1881. Trong thời gian 1882-1885, Freud làm việc ở một bệnh viện đa khoa ở Viên

Năm 1885, S. Freud sang Paris học với Jean-Martin Charcot; công trình nghiên cứu của người thầy về bệnh hysteria và phương pháp chữa trị bằng thôi miên đưa Freud đến kết luận rằng những rối loạn tâm thần có thể bị gây ra bởi những yếu tố tâm lý thuần túy, không phải là sự tổn thương về sinh lý thần kinh. Trở về Áo năm 1886, Freud cộng tác với Josef Breuer để tiếp tục nghiên cứu về bệnh hysteria, qua đó ông phát triển một số khái niệm và phương pháp căn bản của phân tâm học. Freud đi sâu nghiên cứu khía cạnh tâm lý của bệnh tâm thần và đặt tên cho lĩnh vực nghiên cứu này là Psychoanalyse. Freud cũng được mời làm giảng viên về bệnh học thần kinh tại trường Đại học Viên và trở thành giáo sư chính thức của trường này năm 1902.

Trong những tác phẩm đầu tiên của mình: *Sự giải thích về giấc mơ, Bệnh học tâm lý của đời sống hằng ngày*, S. Freud phản đối quan điểm truyền thống chỉ xem xét nguyên nhân của bệnh tâm thần ở khía cạnh sinh lý, tức sự tổn thương về hệ thần kinh. Theo Freud, bệnh tâm thần còn có nguyên nhân là những ức chế về tâm lý, những nhu cầu tâm lý không được thỏa mãn. Liệu pháp phân tích tâm lý là nhằm giúp cho bệnh nhân giãi bày, nói ra được tất cả những ý nghĩ, tình cảm đã bị đè nén, thú nhận toàn bộ những khát khao cơ bản nhất mà họ không có khả năng thỏa mãn được.

Năm 1908, Freud được một số nhà khoa học ủng hộ hình thành nhóm phân tâm học ở Viên, và đến năm 1910, một tổ chức thế giới được thành lập lấy tên là *Hội Phân tâm học quốc tế* (International Psychoanalytic Association).

Năm 1938, khi Đức Quốc xã sáp nhập Áo vào Đức, Freud di cư sang Anh và ít lâu sau thì qua đời tại đó.

Một số tác phẩm về tâm lý và triết học của Freud: *Sự lý giải về giấc mơ* (Die Traumdeutung, 1899); *Bệnh học tâm lý của đời sống hằng ngày* (Zur Psychopathologie des Alltagslebens, 1904); *Ba đóng góp vào lý thuyết tính dục* (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905); *Tổ vật và cấm kỵ* (Totem und Tabu, 1913); *Cái tôi và cái ấy* (Das Ich und das Es, 1923); *Tương lai của một ảo tưởng* (Die Zukunft einer Illusion, 1927); *Những bài giảng nhập môn mới về phân tâm học* (Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1933); *Môxe và độc thần giáo* (Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 1939),...

II. NHỮNG NỘI DUNG CHÍNH CỦA TRIẾT HỌC FREUD

1. Lý luận về vô thức (Theory of the unconscious)

S. Freud có đóng góp quan trọng trong sự phát triển lý luận về *vô thức*. Freud cho rằng sự phân chia ý thức và vô thức là tiền đề căn bản của phân tâm học và là điều kiện quan trọng để hiểu được nguồn gốc các bệnh tâm

thần. Ông viết: "Sự phân chia đời sống tinh thần thành cái gọi là ý thức và cái gọi là vô thức là tiền đề căn bản mà phân tâm học dựa vào đó, và chỉ với sự phân chia này mới có thể hiểu được các quá trình bệnh lý tâm thần vừa phổ biến, vừa có tầm quan trọng, và để phối hợp chúng một cách khoa học"[1].

S. Freud cho rằng không phải ý thức, mà vô thức mới là bản chất của đời sống tinh thần con người; phần lớn những hành vi của con người đều xuất phát từ vô thức. Ý thức chỉ là một trong những thuộc tính của tinh thần, nó có thể xuất hiện cùng với các thuộc tính khác, nhưng không phải lúc nào cũng có mặt trong hoạt động tinh thần của con người. Ông viết: "Nói một cách khác: phân tâm học không thể chấp nhận quan điểm cho rằng ý thức là bản chất của đời sống tinh thần, tuy nhiên cũng phải coi ý thức là một thuộc tính của đời sống tinh thần, nó có thể cùng tồn tại với những thuộc tính khác hay có thể vắng mặt"[2].

Freud mô tả đời sống tinh thần như một tảng băng, phần lớn nhất chìm dưới mặt nước là *vô thức*. Phần nhỏ hơn nổi lên trên là *ý thức*. Đồng thời cấu trúc của đời sống tinh thần còn được Freud chia thành: Id (cái ấy), Ego (cái tôi) và Superego (cái siêu tôi).

1, 2. Sigmund Freud: *The Ego and the Id*, translated by Joan Riviere, Hogarth Press, Institute of Psycho-Analysis, London, 1927, p. 9.

Vô thức (the Unconscious) xuất hiện ở tầng sâu nhất của đời sống tinh thần, do những nhu cầu dồn nén và nguồn năng lượng xúc cảm nằm sâu bên trong của cấu trúc tinh thần, điều khiển lời nói, hành động, ứng xử hằng ngày của con người mà Freud gọi năng lượng ấy là libido.

Trong tác phẩm *Ba đóng góp vào thuyết tính dục*, Freud giải thích "libido" như sau: "Sự thật về sự tồn tại của nhu cầu sinh dục trong con người và động vật được sinh học diễn đạt bằng việc đưa ra một 'xung lực sinh dục' (sexual impulse). Xung lực này tương tự như bản năng dinh dưỡng, và là bản năng đói (hunger). Việc diễn đạt xung lực sinh dục bằng bản năng đói thì không có trong ngôn ngữ hằng ngày, nhưng khoa học (tức phân tâm học) thì dùng từ 'libido' với mục đích đó"[1]. Như vậy, theo Freud, "libido", tức "sự khao khát tình dục" là một xung lực có tính bản năng quy định toàn bộ đời sống vô thức của con người.

Vô thức là hiện tượng tâm lý, khác với bản năng, vì bản năng là hiện tượng sinh lý, nhưng vô thức nằm ngoài phạm vi của lý trí, nên chúng ta không ý thức được, không biết được chúng. Vô thức hoạt động theo *nguyên*

1. Sigmund Freud: *Three Contributions to the sexual theory*, translated by A. A. BRILL, with an Introduction by James J. Putnam, New York, The Journal of Nervous and Mental Desease Publishing Company, 1910, digitized by Google, 2010, p.1.

tắc khoái cảm, tức do dục vọng chi phối, không do quy tắc lôgích. Vô thức là cơ sở của hành vi con người, còn ý thức chỉ là một thuộc tính không ổn định của đời sống tinh thần.

Trong tác phẩm *Sự lý giải các giấc mơ* (năm 1899), Freud cho rằng phân tích giấc mơ là cách tốt nhất để hiểu về đời sống vô thức và lôgích của nó. Freud tiếp cận giấc mơ với quan điểm duy vật. Theo ông, trước đây người ta thường gán cho giấc mơ những nguyên nhân siêu tự nhiên. Tuy nhiên, khi những phương thức tư duy thuộc về khoa học tự nhiên bắt đầu phát triển thì việc giải thích giấc mơ bằng huyền thoại đã được thay thế bằng tâm lý học, và "ngày nay chỉ còn rất ít những người có học thức mới không tin rằng giấc mơ không phải là sản phẩm của đầu óc người mơ"[1]. Freud cho rằng nội dung của giấc mơ thể hiện *sự thực hiện một ham muốn không được thỏa mãn*, có thể được coi như *sự thực hiện trá hình những ham muốn bị dồn nén*. Càng lý giải các giấc mơ, người ta càng phải thừa nhận rằng phần lớn các giấc mơ của người lớn *đều có liên quan với những sự kiện tình dục và thể hiện những ham muốn tình dục*.

Theo Freud con người trải qua những ý nghĩ và tình cảm đau đớn và bị ức chế biến thành cái vô thức và chúng vĩnh viễn không bao giờ có thể bị loại bỏ khỏi đời sống

1. Sigmund Freud: *On Dreams*, translated by M.D. Eder, New York, Rebman Company, Digitized by the Internet Achive, 2010.

vô thức. Vô thức vừa là nguyên nhân của sự ức chế, vừa là kết quả của sự ức chế. Freud lý giải chứng nhiễu tâm như là xung đột giữa *cái ấy* và *cái tôi* và loạn tâm như khi *cái tôi* bị *cái ấy* trấn áp,

Freud còn dùng một khái niệm khác để chỉ một hiện tượng trung gian giữa vô thức và ý thức là *tiền thức* (the Preconscious). Freud giải thích sự khác nhau giữa vô thức và tiền thức ở chỗ "vô thức được thực hiện trên vật liệu mà ta không biết, trong khi đó, tiền thức thì có thêm mối liên hệ với những diễn đạt ngôn ngữ... Những diễn đạt ngôn ngữ này là tàn dư của ký ức, có khi là cảm giác, và giống như những tàn dư của trí nhớ, chúng có thể được ý thức trở lại"[1]. Như vậy, theo cách giải thích của Freud, "tiền thức" chính là "tiềm thức" theo cách nói quen thuộc.

Về ý thức, Freud nói: "Thuật ngữ 'ý thức' là một thuật ngữ "thuần túy có tính chất mô tả... Kinh nghiệm cho thấy rằng một yếu tố tinh thần (ví dụ, một ý tưởng) không tất yếu phải thường xuyên được ý thức. Trái lại một trạng thái ý thức thì có đặc trưng là rất tạm thời. Một ý tưởng (an idea) có thể được ý thức lúc này nhưng không còn được ý thức ở lúc khác, dù cho nó có thể được ý thức trở lại trong những điều kiện nhất định. Cái ý

1. *Freud Complete Works*, compiled by Ivan Smith, p. 3954, http://www.holybooks.com/sigmund-freud-the-complete-works.

tưởng ở trong thời gian bị ngắt quãng là cái gì thì chúng ta không biết. Chúng ta có thể nói nó *có tính tiềm ẩn*, và nói như vậy có nghĩa là nó *có thể trở thành ý thức* ở bất cứ lúc nào. Hoặc, nếu chúng ta nói nó là *vô thức* thì chúng ta cũng đã đưa ra một cách mô tả đúng như thế. Như vậy "vô thức" theo nghĩa đó của từ thì đồng nhất với "tiềm ẩn và có thể trở thành ý thức"[1].

Trong cấu trúc của đời sống tinh thần, ngoài bộ ba: Vô thức - Tiền thức - Ý thức (Unconscious - Preconscious - Conscious), Freud còn đưa thêm một bộ ba nữa: Cái ấy (Id, còn được dịch là *Tự ngã*) - Cái tôi (Ego, *Bản ngã*) - Cái siêu tôi (Superego, *Siêu ngã*).

Cái ấy hay cái *tự ngã*, tồn tại tự nó, hoàn toàn vô thức, độc lập với cái tôi và không ý thức được. *Cái tôi* hay cái *bản ngã* có một phần ý thức và một phần vô thức. Freud xác định quan hệ giữa cái tôi với cái ấy bằng cách nói rằng: cái tôi là cái ấy bị biến đổi do tác động của thế giới hiện thực bên ngoài thông qua tri giác[2]. "Cái tôi không hoàn toàn tách rời cái ấy, phần thấp nhất của nó hòa vào cái ấy"[3]. "Hơn nữa, Freud nói tiếp, cái tôi hình như đem ảnh hưởng của thế giới bên ngoài tác động lên cái ấy và những xu hướng của nó, và cố gắng đem nguyên tắc hiện thực thay thế nguyên tắc khoái lạc đang thống trị không hạn chế trong cái ấy. Đối với cái tôi, tri giác chiếm lấy cái phần mà trong cái ấy thì do bản năng nắm

1, 2, 3. Sigmund Freud: *Freud Complete Works, Ibid*, pp. 3958, 3962.

giữ. Cái tôi đại diện cho điều được gọi là lý tính và lý trí thông thường, trái lại, cái ấy chỉ bao gồm những dục vọng"[1]. Freud so sánh việc cái tôi điều khiển cái ấy giống như người cưỡi ngựa điều khiển con ngựa có sức mạnh hơn mình. Nhưng người cưỡi ngựa thì dùng sức mạnh của chính mình, còn cái tôi thì dùng sức mạnh vay mượn.

Cái tôi không thể tách rời cái ấy, vì theo Freud, "Cái tôi trước và trên hết là cái tôi nhục thể"[2]. Trong cái tôi luôn luôn có sự xung đột giữa ý thức và vô thức, trong đó vô thức có khi bị trấn áp, có khi trở thành ý thức. *Cái siêu tôi* (superego) là "cái tôi lý tưởng"[3]. Nếu *cái ấy* là cái cơ bản, hình thành ngay từ khi đứa trẻ sinh ra; cái tôi hình thành ở đứa trẻ khoảng 3 tuổi, thì *cái siêu tôi* hình thành khi đứa trẻ khoảng 5 tuổi. *Cái siêu tôi* là kết quả của "sự nội tâm hóa" những tiêu chuẩn đạo đức mà đứa trẻ học được từ cha mẹ, thầy giáo và xã hội, giúp nó hiểu và có khả năng đánh giá, phân biệt cái đúng và cái sai. *Cái siêu tôi* bao gồm hai yếu tố: lý tưởng và lương tâm. Chức năng của *cái siêu tôi* là trấn áp những thúc giục và ham muốn của *cái ấy* bị coi là sai trái và không được xã hội chấp nhận. Nó cố buộc *cái tôi* phải hành động *không phải một cách hiện thực mà là một cách đạo đức.* Theo Freud, cái siêu tôi có mặt trong cả ý thức, tiền thức và vô thức. Do vậy chúng ta có những niềm tin vô thức và

1, 2, 3. SigmundFreud: *Freud Complete Works*, *Ibid*, p. 3959, 3960, 3961.

những cảm giác tội lỗi, mặc dù chúng ta không giải thích được chúng. Như vậy theo Freud, tín ngưỡng của một dân tộc, ví dụ tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên, thần linh,... thuộc về *cái siêu tôi vô thức*; cảm xúc tội lỗi của dân tộc Do Thái cũng là cái siêu tôi vô thức.

2. Thuyết tính dục (The sexual theory)

Thuyết tính dục cũng là nội dung quan trọng trong phân tâm học của Freud. Theo ông, sự khao khát tính dục (libido) là hạt nhân, là cơ sở, động lực của hành vi con người.

Freud khẳng định tính dục là bản năng biểu hiện từ lúc đứa trẻ mới sinh ra. Trong tác phẩm *Ba đóng góp vào thuyết tính dục*, Freud phê phán quan niệm thông thường phổ biến cho rằng tính dục không có ở trẻ em mà chỉ hình thành từ lứa tuổi dậy thì. Ông nói: "Hình như không có gì nghi ngờ rằng đứa trẻ sơ sinh đã mang sẵn trong mình những mầm mống của cảm xúc tính dục"[1]. Tính dục ở đây theo quan niệm của Freud là *những khoái cảm xuất phát từ một số bộ phận của cơ thể gọi là những bộ phận kích dục*. Freud phân chia quá trình hình thành nhân cách gắn liền với sự hình thành và phát triển bản năng và nhu cầu tính dục thành các giai đoạn sau:

- Giai đoạn *lỗ miệng* (oral stage) từ lúc sơ sinh đến 18 tháng tuổi. Khoái cảm tính dục của trẻ em tập trung

1. Sigmund Freud: *Three Contributions to the sexual theory, Ibid*, p.38.

ở miệng, nhất là ở hai môi, trong việc mút, bú, cắn, như mút vú mẹ, mút ngón tay của mình, v.v..

Freud nói: "Mục đích tính dục trẻ thơ là tạo ra sự thỏa mãn khoái cảm bằng cách kích thích một cách thích hợp vào khu vực kích dục đã được lựa chọn bằng cách này hay cách khác"[1]. Freud giải thích, việc mút ngón tay của đứa trẻ là "để tìm lại khoái cảm đã trải qua và được nhớ lại". Khoái cảm tính dục mà đứa trẻ đã trải qua là được mút vú mẹ với dòng sữa ấm áp tác động lên hai môi. Lúc đầu mút vú gắn liền với mục đích dinh dưỡng, nhưng về sau việc mút ngón tay hay những bộ phận khác chỉ còn là mục đích tính dục thuần túy độc lập, chỉ để thỏa mãn khoái cảm mà thôi.

- Giai đoạn *hậu môn* (anal stage), từ 18 tháng cho đến 3 tuổi. Khoái cảm của trẻ em tập trung ở hoạt động của hậu môn, như trung tiện, tống phân ra ngoài.

- Giai đoạn *âm dương vật* (phallic stage), từ 3 đến 6 tuổi. Ở giai đoạn này trẻ bắt đầu biểu hiện nhu cầu tính dục với người khác giới tính gần nhất là người mẹ hoặc người bố. Trẻ em trai thể hiện sự quyến luyến với người mẹ và thường ghen tức với người bố. Khi tính dục của đứa trẻ phát triển ở mức cao thì người bố trở thành chướng ngại vật và đứa trẻ cảm thấy thù ghét người bố của mình. Freud gọi hiện tượng này là *mặc cảm* (hay

1. Sigmund Freud: *Three Contributions to the sexual theory, Ibid*, p.44.

phức cảm) Ơđíp (Oedipus complex)[1]. Trẻ em gái biểu hiện tính dục với người bố gọi là *mặc cảm Electra*. Càng lớn lên thì trẻ em càng kiềm chế được cái mặc cảm này và hướng việc thỏa mãn tính dục của mình ra thế giới bên ngoài.

- Giai đoạn *tiềm tàng* của sinh dục (the latent stage) diễn ra trước tuổi vị thành niên. Ở giai đoạn này tính dục tạm thời lui vào dạng tiềm ẩn và thường đi liền với hiện tượng thủ dâm.

- Giai đoạn *sinh dục* (the genital stage) là giai đoạn phát triển mạnh của nhu cầu và hoạt động sinh dục trong lứa tuổi dậy thì.

Ở người lớn, sự dồn nén, không được thỏa mãn về bản năng tính dục được bộc lộ ra trong giấc mơ, là nguyên nhân của bệnh tâm thần, hoặc cũng có thể *thăng hoa* thành những hiện tượng như văn học, nghệ thuật.

3. Freud vận dụng thuyết vô thức và thuyết tính dục trong việc xem xét các hiện tượng xã hội

Sau Chiến tranh thế giới thứ nhất, Freud áp dụng lý thuyết phân tâm học vào việc nghiên cứu, giải thích các hiện tượng thần thoại, tôn giáo, văn học, nghệ thuật, nhà

1. Thuật ngữ này xuất phát từ một câu chuyện huyền thoại Hy Lạp, trong đó Oedipus là con trai của nhà vua Laius và hoàng hậu Jocasta thành quốc Thebes (Hy Lạp). Oedipus đã vô tình giết cha, lấy mẹ của mình và lên ngôi vua Thebes. Khi hay biết sự thật, Oedipus tự đâm đôi mắt thành mù và bỏ đi lang thang để tự trừng phạt mình.

nước, pháp luật, chiến tranh, hòa bình, v.v.. Tất cả đều được giải thích bằng những động cơ vô thức, mà cụ thể là "libido" (khao khát tính dục). Theo ông, "khởi đầu của tôn giáo, đạo đức, xã hội và nghệ thuật đều nằm trong phức cảm Oedipus"[1].

- *Về mục đích cuộc sống và hạnh phúc của con người*

Trong việc đi tìm hạnh phúc và mục đích của cuộc sống, Freud cho rằng "nguyên tắc khoái lạc" quy định ý nghĩa của cuộc sống, mục đích chính của nó là đi tìm sự thỏa mãn hạnh phúc cho con người. Trong chuyên luận *"Văn minh và những bất mãn của nó" (Civilization and Its Discontents)*, ông viết: "Như chúng ta thấy đó, cái quyết định mục đích của cuộc sống chỉ đơn giản là cương lĩnh của nguyên tắc khoái lạc. Nguyên tắc này thống trị hoạt động của bộ máy tinh thần ngay từ đầu" và "Trong quá trình phát triển của cá nhân, cương lĩnh của nguyên tắc khoái lạc trong việc tìm kiếm sự thỏa mãn hạnh phúc vẫn còn là mục đích chính yếu"[2].

---

1. "I want to state the conclusion that the beginning of religion, ethics, society and art meet in the Oedipus Complex. This is in entire accord with the findings of psychoanalysis, namely, that the nucleus of all neuroses as far as our present knowledge of them goes is the Oedipus Complex", Sigmund Freud: *Totem and Taboo*, English translation, with introduction by A. A. Brill, London, 1919.

2. Sigmund Freud: *Civilization and Its Discontents*, translated and edited by James Strachey, W.W. Norton and Company, New York, 2010, p. 43, 141.

Với lôgích như vậy, Freud khẳng định rằng trong những khoái cảm của con người thì *tình yêu* là yếu tố trung tâm, trong đó *tình dục* (sexual love) cho chúng ta sự trải nghiệm mãnh liệt nhất. Ông nói: "Tất nhiên, tôi nói về lối sống trong đó tình yêu trở thành trung tâm cho mọi cái, nó tìm kiếm mọi sự thỏa mãn trong khi yêu và được yêu. Một thái độ tâm lý kiểu như vậy đến một cách rất tự nhiên với mọi người trong chúng ta; một trong những hình thức trong đó tình yêu tự biểu hiện - tình dục - đã đem lại cho chúng ta một sự trải nghiệm mãnh liệt nhất với một cảm thụ khoái lạc không gì cưỡng nổi, và như vậy, đã cung cấp cho chúng ta một kiểu mẫu trong việc đi tìm hạnh phúc"[1].

- *Về mục đích của nghệ thuật và bản chất của cái đẹp*

Từ việc xác định bản chất và mục đích của hạnh phúc là đi tìm khoái cảm trong tình yêu, nhất là trong tình dục, Freud đi đến xác định mục đích của nghệ thuật và bản chất của cái đẹp. Ông nói: "Từ đây chúng ta tiến lên xem xét một trường hợp hấp dẫn, trong đó hạnh phúc trong cuộc sống được tìm kiếm trước hết và trên hết trong việc hưởng thụ cái đẹp, dù cái đẹp được tìm thấy ở đâu, bởi cảm giác hay sự phán xét của chúng ta, ở cái đẹp của hình thức và cử chỉ của con người, của những đối tượng tự nhiên, của phong cảnh, của những sáng tạo nghệ thuật hoặc kể cả của khoa học"[2].

1, 2. Sigmund Freud: *Civilization and Its Discontents*, *Ibid*, p. 52, 53.

Và theo ông, mỹ học từ trước đến nay đã bất lực trong việc giải thích bản chất của cái đẹp; chỉ có phân tâm học mới có thể làm được điều này, nhưng rất tiếc là nó cũng rất ít nói về cái đẹp. Ông viết: "Khoa học thẩm mỹ nghiên cứu những điều kiện, trong đó sự vật được cảm nhận là đẹp, nhưng nó đã không thể đưa ra một sự giải thích nào về bản chất và nguồn gốc của cái đẹp, và như thường xảy ra, sự không thành công được che đậy bên dưới một lớp đầy những từ ngữ rất kêu nhưng rỗng tuếch".

Về nguồn gốc của cái đẹp, Freud khẳng định: "Nguồn gốc xuất phát của nó từ vương quốc cảm xúc tính dục có lẽ là điều chắc chắn" và "Tình yêu đối với cái đẹp hình như là một minh họa hoàn chỉnh của một xung lực nằm trong mục đích của nó. *Cái đẹp* và *sự hấp dẫn* trước hết là thuộc tính của đối tượng tính dục"[1].

Trong một chuyên luận ngắn *"Tính chất tâm bệnh trên sân khấu"*[2] (năm 1905), Freud khái lược sự phát triển của nghệ thuật kịch châu Âu từ bi kịch Hy Lạp đến thời đại ông. Freud áp dụng cách tiếp cận phân tâm học vào việc phân tích năm vở kịch của Shakespeare: *Hamlet, Thương gia xứ Venice, Vua Lear, Bi kịch Macbeth* và *Bi kịch Vua Richard III.* Freud dùng "Phức cảm Oedipus"

1. Sigmund Freud: *Civilization and Its Discontents, Ibid,* p. 53.

2. Sigmund Freud and Henry Alden Bunker: *Psychopathetic Characters on the Stage,* The Tulane Drama Review, Vol. 4, No. 3 (Mar., 1960), pp.144-148, published by The MIT Press.

để giải thích tính cách của các nhân vật trong các vở kịch, trong đó có Hamlet.

Trong tác phẩm *Leonado da Vinci và Ký ức về thời tuổi thơ*[1], Freud vận dụng phân tâm học để nghiên cứu về danh họa Leonado da Vinci. Freud cho rằng Leonado da Vinci vẽ nàng Mona Lisa là để thể hiện đôi môi và nụ cười của chính người mẹ của mình, mà ông đã có "quan hệ tình dục" sâu sắc từ thời thơ ấu. Với bức tranh "Mẹ đồng trinh và người con trai cùng với Thánh Anne", Freud cũng phát hiện rằng Leonado da Vinci muốn thể hiện mối "quan hệ tình dục" với người mẹ của mình thông qua bức tranh này.

- *Về chiến tranh và hòa bình*

Tư tưởng của Freud về nguyên nhân của chiến tranh và biện pháp bảo vệ và củng cố hòa bình được ông trình bày trong *Thư phúc đáp* của S. Freud (tháng 9-1932) đối với lời đề nghị của Albert Einstein cùng trao đổi ý kiến về những giải pháp bảo vệ hòa bình thế giới[2].

---

1. Sigmund Freud: *Leonardo da Vinci, A Psychosexual Study of an Infantile Reminiscence*, translated by A.A. Brill, New York, 1916, http://www.gutenberg.org/files/34300/34300-h/34300-h.htm.

2. Albert Einstein viết thư cho Freud, nhân danh *"Ủy ban Hợp tác trí tuệ"* (Committee on Intellectual Co-operation), một tổ chức mà Albert Einstein và một số nhà khoa học nổi tiếng khác (như Marie Curie) được mời tham gia, thuộc Hội Quốc liên (tổ chức quốc tế được thành lập năm 1920 sau Chiến tranh thế giới thứ nhất, tiền thân của Liên hợp quốc ngày nay).

Vận dụng phân tâm học với lý luận về vô thức, Freud cho rằng hòa bình và chiến tranh có nguồn gốc từ hai bản năng chủ yếu của loài người: *bản năng tính dục (sexual instinct)* và *bản năng chết (death instinct)* hay *bản năng hủy hoại.* Trong thư, Freud nói: "Chúng tôi cho rằng những bản năng của con người bao gồm hai loại: loại bản năng duy trì sự tồn tại và thống nhất, chúng tôi gọi là bản năng tính dục, hay nói khác là "bản năng tình dục"... và thứ hai là loại bản năng hủy hoại và chém giết, mà chúng tôi đồng nhất với những bản năng xâm lược hay phá huỷ"[1]. Theo Freud, hai loại bản năng này biểu hiện thành hai mặt đối lập là tình yêu và thù địch và đến lượt chúng lại là biểu hiện của hai cực đối lập vĩnh viễn của vũ trụ là: lực hút và lực đẩy.

Cũng theo Freud, hòa bình liên hệ với loại bản năng thứ nhất - bản năng tính dục, là *bản năng duy trì, đoàn kết,* còn chiến tranh thuộc loại bản năng thứ hai - *bản năng hung hãn, phá huỷ, chém giết.* Bản năng này cũng tồn tại vĩnh viễn như bản năng tính dục, không thể dùng biện pháp giáo dục lý tưởng hay phát triển kinh tế mà loại bỏ được. Ông nói: "Những người bônsêvích hy vọng xóa bỏ tính hiếu chiến của con người bằng việc bảo đảm những

1. "We assume that human instincts are of two kinds: those that conserve and unify, which we call "erotic" (in the meaning Plato gives to Eros in his Symposium), or else "sexual" (explicitly extending the popular connotation of "sex"); and, secondly, the instincts to destroy and kill, which we assimilate as the aggressive or destructive instincts".

nhu cầu vật chất và củng cố sự bình đẳng giữa người với người. Theo tôi, hy vọng này có vẻ là hão huyền"[1].

Từ sự phân tích như vậy, Freud rút ra kết luận rằng, chiến tranh vì nó thuộc về bản năng huỷ hoại thì chỉ có thể bị chế ngự bởi mặt đối lập với nó là bản năng tính dục. Ông nói: "Nếu thiên hướng chiến tranh là do bản năng huỷ hoại, thì chúng ta đã luôn có trong tay tác nhân chống lại nó là Tình dục (Eros). Tất cả những gì sản sinh ra mối liên kết tình cảm giữa người với người phải được đem phục vụ cho chúng ta như là thứ thuốc giải trừ chiến tranh"[2].

Ngoài việc phát triển mối liên kết tình cảm giữa người với người trong cộng đồng của những con người cùng chung sống với nhau trong một bầu trời, chiến tranh còn phải được khống chế bằng biện pháp khác: *bằng bạo lực của cộng đồng dùng để chế ngự bạo lực của những cá nhân hiếu chiến.*

Freud khái quát rằng, trong lịch sử "các cuộc xung đột về lợi ích của con người, về nguyên tắc phải trông cậy vào bạo lực". Trong tiến trình phát triển, bạo lực cơ bắp được thay thế bằng bạo lực của vũ khí, nhưng bản chất của chúng đều như nhau, đều hướng tới cái đích

1. "The Bolshevists, too, aspire to do away with human aggressiveness by insuring the satisfaction of material needs and enforcing equality between man and man. To me this hope seems vain".

2. "If the propensity for war be due to the destructive instinct, we have always its counter-agent, Eros, to our hand. All that produces ties of sentiment between man and man must serve us as war's antidote".

cuối cùng là tiêu diệt đối phương. Theo Freud, ngày nay "quá trình tiến hóa đang mở ra một con đường tránh xa bạo lực để đi đến luật pháp". Quyền lực lập pháp cũng là sức mạnh nhưng không phải là sức mạnh của một người mà của cả cộng đồng, trong đó "tính vượt trội của một cá nhân mạnh bị đè bẹp bởi một liên minh của nhiều người yếu", vì "*đoàn kết tạo ra sức mạnh*". "Như vậy chúng ta có thể định nghĩa "quyền" (nghĩa là *pháp luật*) như là sức mạnh của một cộng đồng". Freud đi đến kết luận: quyền (right) cũng không phải là cái gì khác hơn là bạo lực (violence), nhưng là bạo lực của cộng đồng, không phải cá nhân. Nhưng bước quá độ từ bạo lực tàn bạo đến sự ngự trị của pháp luật trước hết phải có một điều kiện tâm lý: *sự liên minh của số đông phải được ổn định và bền vững*. Liên minh này phải được tổ chức tốt và phải đưa ra được những luật lệ có hiệu lực. Theo Freud, Hội Quốc liên hiện thời chưa thực sự có quyền lực nên ông không tin vào hiệu quả của nó.

III. SỰ PHÁT TRIỂN VÀ PHÂN HÓA CỦA CHỦ NGHĨA FREUD

Các đại biểu nổi tiếng của trường phái này, đồng thời là học trò hoặc bạn thân thiết của S. Freud là Alfred Adler, Otto Rank, Karl G. Jung và một số người khác. Họ là những người kế thừa và phát triển phân tâm học Freud. Họ tán thành quan điểm của Freud về vai trò của tâm lý cá nhân và tâm lý xã hội trong đời sống tinh thần

của con người. Họ áp dụng phương pháp phân tích tâm lý và những liệu pháp tâm lý trong chữa bệnh tâm thần. Tuy nhiên, do bất đồng với S. Freud trong việc giải thích cấu trúc của vô thức và vai trò của bản năng tính dục trong đời sống vô thức của con người, các đại biểu này dần dần đoạn tuyệt với S. Freud và phát triển lý luận riêng của mình.

- Alfred Adler (1870-1937), nhà phân tâm học, bác sĩ tâm thần người Áo, sinh ra và học đại học ở Viên, sau đó cùng với S. Freud sáng lập ra nhóm phân tâm học ở Viên. Adler không đồng ý với quan điểm S. Freud khi xem nguyên nhân bệnh tâm thần ở những xung đột tính dục từ thuở thơ ấu. Ông nhấn mạnh *mặc cảm tự ti* cùng với *cơ chế tự vệ bù đắp của cá nhân* là nguyên nhân của bệnh lý tâm thần. Năm 1911, sau khi bị Freud khai trừ, ông cùng với nhiều người khác tách ra khỏi nhóm Viên và phát triển phương pháp nghiên cứu riêng của mình gọi là *Tâm lý học cá nhân.*

- Otto Rank (1884-1939), nhà phân tâm học người Áo, tốt nghiệp tiến sĩ ở Đại học Viên, làm thư ký cho Hội Phân tâm học của Freud ở Viên. Năm 1924, Rank công bố tác phẩm *Chấn thương khi mới sinh ra* (The Trauma of Birth), trong đó ông cho rằng nguyên nhân của bệnh tâm thần là những chấn thương về tâm lý khi đứa trẻ lọt lòng mẹ ra ngoài đời. Với quan điểm này, Rank bị khai trừ khỏi Hội. Rank tham gia giảng dạy và thực hành phương pháp của mình ở Pháp và Mỹ.

- Karl Gustave Jung (1875-1961) sinh ra ở Kesswil, Thụy Sĩ. Sau khi tốt nghiệp ngành y (năm 1902), Jung làm việc ở Đại học Zürich. Trong thời gian 1907-1912, Jung là người cộng tác thân cận và là người kế tục S. Freud. Năm 1911, Jung được bầu làm Chủ tịch Hội phân tâm học quốc tế. Năm 1912, với việc công bố tác phẩm Tâm lý học về vô thức "Wandlungen und Symbole der Libido" và trong các cuộc tranh luận, Jung bất đồng với quan điểm của S. Freud và đoạn tuyệt quan hệ với Freud. Jung gọi lý luận của mình là "Tâm lý học phân tích" (Analytic psychology).

Jung xem xét nguyên nhân của bệnh tâm thần *một cách toàn diện hơn* là cách xem xét của Freud, vì Freud quy tất cả về sự xung đột của bản năng tính dục. Jung cũng hiểu cấu trúc của vô thức một cách rộng rãi hơn. Ông đề xuất *hai tầng* của cái vô thức: *vô thức cá nhân* bao gồm những đè nén hay lãng quên trong đời sống tâm thần hay vật chất của cá nhân, và *vô thức tập thể* bao gồm những yếu tố vô thức chung của loài người (loài người có điểm chung về cấu trúc cơ thể) và ở những "khuôn mẫu chung" (archetypes) của một cộng đồng do ảnh hưởng của các hình tượng, tính cách các nhân vật trong các câu chuyện thần thoại, tôn giáo và thường biểu hiện trong giấc mơ và sự tưởng tượng.

- Erich Fromm (1900-1980), nhà phân tâm học người Mỹ gốc Đức được coi là một người lãnh đạo quan trọng của khuynh hướng phân tâm học hiện đại. Fromm nhấn

mạnh yếu tố văn hóa, kinh tế - xã hội, coi nhân cách con người là sản phẩm của một nền văn hóa nhất định. Các kiểu nhân cách đặc thù có liên quan đến các kiểu quan hệ kinh tế - xã hội đặc thù. Fromm thấy sự cần thiết phải bảo đảm sự hài hòa giữa những động lực cá nhân và động lực xã hội. Fromm đã phát triển phân tâm học trong việc nghiên cứu các lĩnh vực văn hóa.

- Jacques Lacan (1901-1981), bác sĩ tâm thần, nhà phân tâm học cấu trúc người Pháp, người phát triển Phân tâm học của Freud dưới cái nhìn của thuyết *cấu trúc ngôn ngữ học*, được đánh giá là một trong những nhà triết học quan trọng của Pháp trong thế kỷ XX (xem: chương VII- Chủ nghĩa cấu trúc).

IV. NHẬN XÉT CHUNG VỀ TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC FREUD

1. Một số đóng góp của triết học S. Freud

Một là, học thuyết của S. Freud lần đầu tiên đã nêu ra nhiều vấn đề quan trọng cần phải được nghiên cứu một cách sâu sắc, như vai trò của vô thức, của bản năng tính dục, của sự xung đột của bản năng tính dục với ý thức. Học thuyết của ông đã đưa ra những cách nhìn nhận mới đối với những vấn đề trên và bổ sung nhiều kiến thức quan trọng vào chỗ trống của tâm lý học.

Hai là, tuy còn nhiều vấn đề đang được tranh cãi, nhưng việc S. Freud vận dụng thuyết vô thức và tính dục trên tinh thần duy vật trong việc phân tích tâm lý

và chữa được nhiều ca bệnh tâm thần là điều không thể chối bỏ được. Ngoài ra, triết lý về vô thức và tính dục của S. Freud cũng có những đóng góp nhất định trong việc giải thích một số hiện tượng tâm lý hằng ngày, như giấc mơ, nói lắp, v.v., và một số hiện tượng trong văn học, nghệ thuật.

Ba là, quan điểm của Freud về "quyền" (pháp luật) là sức mạnh bạo lực của nhân dân dùng để chế ngự bạo lực của một thiểu số đang nắm trong tay bộ máy bạo lực nhà nước là một quan điểm hợp lý. Vì bạo lực là sức mạnh vật chất, và "vật chất chỉ có thể bị đánh bại bởi lực lượng vật chất mà thôi" (C. Mác). Sức mạnh lập pháp của quần chúng nhân dân không chỉ được ghi trong hiến pháp và pháp luật, mà còn được bảo vệ bởi các cơ quan lập pháp và tư pháp. Đây là một điều kiện thiết yếu nhất để ngăn ngừa chiến tranh. Do đó, trong một chế độ dân chủ, không chỉ nội chiến mà cả chiến tranh xâm lược có thể được ngăn ngừa, vì ý chí của một cá nhân hay thiểu số hiếu chiến có thể bị sức mạnh của số đông ngăn chặn. Tuy nhiên cho đến nay, dù trong một thể chế dân chủ cao như ở Mỹ, sức mạnh của một thiểu số nắm chính quyền vẫn còn vượt trội hơn so với sức mạnh của quần chúng nhân dân.

2. Một số hạn chế của triết học S. Freud

Một là, nhược điểm lớn nhất của học thuyết Freud là *quá đề cao cái vô thức trong đời sống tinh thần của con*

người. S. Freud vì tuyệt đối hóa yếu tố tâm lý, bản năng nên đã *hạ thấp vai trò của ý thức* và *coi vô thức là cơ sở, là yếu tố chỉ đạo mọi hành vi của con người.* Thực ra, trong đời sống tinh thần của con người, cái quan trọng nhất là ý thức, không phải là vô thức. Hành vi đúng đắn của con người phải được chỉ đạo bằng ý thức. Vô thức tuy có vai trò quan trọng không thể thiếu được, nhưng quyết không thể để nó điều khiển hành vi của chúng ta. Con người khác con vật ở chỗ đó. Hành vi của động vật được chỉ đạo trực tiếp bằng bản năng và tâm lý; còn ở con người, thì yếu tố bản năng không đóng vai trò động lực chủ yếu nữa. Không phải vô thức mà ý thức mới là đặc trưng tinh thần của con người.

Về vấn đề này, chúng ta cần trở lại với quan điểm của Platon thời Hy Lạp cổ đại; Platon coi đời sống tinh thần của con người gồm ba phần, trong đó có hai phần thuộc đời sống tâm lý: phần thứ nhất là *phần ham muốn vật chất,* như thèm ăn uống, tình dục, của cải; phần thứ hai là *lòng dũng cảm* thì quý trọng danh dự và phần thứ ba là *lý trí* thì yêu mến tri thức. Theo Platon, một tâm hồn lành mạnh phải có sự hài hòa giữa ba phần, trong đó lý trí là phần quan trọng nhất có vai trò chỉ đạo hai phần kia. Trong cuộc đấu tranh giữa ý thức và vô thức, ý thức tuy nhỏ bé nhưng được sự hỗ trợ bởi lòng dũng cảm nên có thể chiến thắng được những ham muốn có tính bản năng.

Hai là, S. Freud *không phân biệt về chất giữa các khoái cảm* (pleasure) của con người và quy tất cả các khoái cảm về libido (khao khát tình dục). Ở đây Freud *nhầm lẫn giữa khoái cảm và tính dục.* Thật ra, khoái cảm của con người có nhiều loại như khoái cảm ăn, uống, hút (nhiều khi những động tác này không nhằm mục đích dinh dưỡng, mà chỉ nhằm tạo ra một cảm giác sảng khoái nào đó). Ở trẻ nhỏ có khoái cảm khi bú mẹ, trẻ lớn hơn còn có các khoái cảm khi chơi các trò chơi. Người lớn thì khoái cảm có tính đa dạng hơn, ngoài khoái cảm vật chất, xác thịt còn có khoái cảm tinh thần, như đọc sách, thưởng thức nghệ thuật, sinh hoạt tập thể, làm việc từ thiện, v.v.. Nói rằng khoái cảm là một trong những động cơ của con người thì không có gì sai, nhưng *quy tất cả tính đa dạng của khoái cảm về tình dục (sex) rồi dùng tình dục để giải thích tất cả là hoàn toàn sai lầm.* Freud *tuyệt đối hóa bản năng tính dục*, cho rằng sự khao khát tính dục là động lực tâm lý duy nhất của mọi hành vi con người, phủ nhận những động lực kinh tế, chính trị, tinh thần của xã hội.

Ba là, Freud *xuyên tạc hiện tượng tính dục* khi nói đến "tình dục tuổi thơ". Từ Eros trong tiếng Hy lạp và từ "sex" trong các ngôn ngữ phương Tây đã có một nghĩa rất cụ thể, rõ ràng, không thể mở rộng để áp dụng cho mọi khoái cảm khác được. Thật ra, *tình dục của con người chỉ phát triển ở tuổi dậy thì*, không nên *quy về vấn đề tình dục* những khoái cảm của trẻ em trai trong

quan hệ với người mẹ thân yêu của mình, như khoái cảm khi bú sữa mẹ hoặc những khoái cảm khác ở miệng, hậu môn, v.v.. Freud chỉ nghiên cứu kỹ "phức cảm Oedipus"; còn trong "phức cảm Electra" thì khoái cảm của người con gái trong quan hệ với người cha là gì? Tình yêu của con cái đối với cha mẹ là một tình yêu thương cao cả, không hề mảy may pha lẫn tình cảm tính dục.

Bốn là, S. Freud chia bản năng của con người thành hai loại: bản năng tình dục (đoàn kết, hợp tác,...) và bản năng chết (phá hủy, chiến tranh xâm lược, chém giết,...) là *quá gượng ép*. Thật ra, bản năng của con người có nhiều loại, không đơn giản được phân thành hai loại như vậy. Tâm lý học hiện đại nói tới nhiều loại bản năng, như bản năng dinh dưỡng (ăn uống), bản năng tự vệ, bản năng sinh dục, v.v.. Không có bản năng hủy hoại, chém giết. Ngay động vật cũng không có bản năng đó, chúng chỉ có phản ứng tự vệ khi cần thiết để bảo vệ mạng sống, đàn con và nơi ở của chúng. Chiến tranh không phải là bản năng mà thuộc ý thức. Nó là hành động *có ý thức, có mục đích* nhằm phục vụ cho việc mở rộng phạm vi của lợi ích vật chất hay ý chí quyền lực.

Tình cảm thương yêu của con người trong xã hội và giữa các dân tộc *không thể quy về bản năng tình dục*. Nó thuộc ý thức và tình cảm đạo đức ở một trình độ cao. Ngay cả tình bạn và tình yêu của cá nhân cũng có sự khác nhau về chất. *Tình bạn, kể cả tình bạn giữa nam và nữ, không phải là tình dục*. Tình yêu là một cái gì đó

cao hơn tình dục. Vì tình dục mà người ta có thể chém giết lẫn nhau khi không được thỏa mãn, nhưng nếu xuất phát từ một tình bạn và tình yêu chân thành thì sẽ có hướng giải quyết khác. Do đó, cần phải hiểu hiện tượng chiến tranh, xâm lược, tàn phá, giết chóc từ *nguồn gốc trực tiếp của chúng là kinh tế - xã hội.* Còn bản năng (thể hiện ở bản tính ích kỷ, hám lợi hoặc bản năng tự vệ, v.v..) cũng là một vấn đề có liên quan, nhưng không phải là nguyên nhân trực tiếp.

Tóm lại, Freud có nhiều đóng góp cho phân tâm học và đã vận dụng nó để giải thích một số hiện tượng trong đời sống tâm lý cá nhân và xã hội. Tuy nhiên, Freud là người có quá nhiều tham vọng khi muốn đem những phát hiện mới của mình để giải thích tất cả các vấn đề phức tạp của xã hội. Đây cũng là sai lầm phổ biến của các nhà triết học và các nhà nghiên cứu xã hội mà chúng ta đã nói đến hoặc sắp nói đến trong sách này.

Chương V

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

I. HOÀN CẢNH LỊCH SỬ RA ĐỜI VÀ NHỮNG NGƯỜI SÁNG LẬP CỦA CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

1. Hoàn cảnh ra đời của chủ nghĩa thực dụng

Thuật ngữ "chủ nghĩa thực dụng" (pragmatism) có nguồn gốc từ tiếng Hy Lạp πραγμα (pragma) có nghĩa là *hành động, thực tiễn.* Như vậy, nếu dịch sát nghĩa thì pragmatism có nghĩa là "chủ nghĩa hành động" hay "chủ nghĩa thực tiễn".

William James, trong bài giảng "What Pragmatism Means" (Chủ nghĩa thực dụng là gì) viết: "Một cái nhìn sơ qua về lịch sử của tư tưởng này sẽ giúp bạn hiểu tốt hơn thế nào là chủ nghĩa thực dụng. Thuật ngữ này bắt nguồn từ tiếng Hy Lạp "pragma", có nghĩa là *hành động*, nó là nguồn gốc của các từ "thực tiễn", "thực tế" của chúng ta. Từ này lần đầu tiên được đưa vào triết học bởi ông Charles Peirce năm 1878"[1]. Peirce dùng thuật

1. "A glance at the history of the idea will show you still better what pragmatism means. The term is derived from the same Greek word pragma, meaning action, from which our words 'practice' and 'practical' come. It was first introduced into philosophy by Mr. Charles Peirce in 1878" (William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green, and Co., London, 1922, p. 46).

ngữ này trong bài báo có nhan đề "How to Make Our Ideas Clear" (Làm cho tư tưởng của chúng ta được trong sáng), đăng trong "Nguyệt san Khoa học phổ thông" số tháng 1-1878.

Từ "chủ nghĩa thực dụng" nếu được hiểu theo nghĩa đen trong tiếng Việt là *lấy công dụng, hiệu quả thực tế làm thước đo của chân lý*, thì không có gì sai so với *bản chất* của trào lưu triết học này. Nhưng khái niệm này thường được hiểu theo nghĩa xấu, tiêu cực, là *lấy lợi ích cá nhân, vật chất, cục bộ, sự ích kỷ, mối lợi trước mắt làm điểm xuất phát của hành động*. Hiểu như vậy là đã *xuyên tạc* thực chất của trào lưu triết học này; cũng giống như người ta hiểu "chủ nghĩa hiện sinh" như là khuynh hướng triết học chỉ biết có *cuộc sống hiện tại*, cổ vũ cho lối sống gấp.

Chủ nghĩa thực dụng ra đời trong thập kỷ 70 của thế kỷ XIX, khi Câu lạc bộ siêu hình học (Metaphysical Club) ở trường Đại học Cambridge, Massachusetts được thành lập. Lúc đầu, Câu lạc bộ bao gồm một số trí thức ở Cambridge, như nhà triết học và toán học Chauncey Wright (1830-1875), nhà luật học Oliver Wendell Holmes (1841-1935) và hai nhà triết học về sau trở thành các đại biểu đầu tiên của chủ nghĩa thực dụng là Charles Sanders Peirce và William James. Câu lạc bộ là nơi thảo luận những vấn đề triết học (siêu hình học).

Chủ nghĩa thực dụng là một phần của cuộc nổi dậy nói chung nhằm chống lại việc nhấn mạnh một cách thái quá vai trò của lý tính và lý luận của các hệ thống triết

học duy tâm, duy lý và giáo điều của thế kỷ XIX. Nguồn gốc tư tưởng của chủ nghĩa thực dụng là truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm Anh với các đại biểu Francis Bacon, G. Berkeley, D. Hume; một số tư tưởng triết học của I. Kant, G.W.F. Hegel, John Stuart Mill. Cơ sở xã hội của khuynh hướng duy ý chí trong chủ nghĩa thực dụng là tình hình xã hội của nước Mỹ thế kỷ XIX do sự phát triển nhanh chóng của công nghiệp, thương mại tạo ra một tâm lý lạc quan trong xã hội, cho rằng con người hoàn toàn có tự do ý chí và có khả năng làm bất cứ điều gì họ mong muốn và có lợi.

2. Những người sáng lập và các đại biểu chính của chủ nghĩa thực dụng

a. Charles S. Peirce

Charles Sanders Peirce (1839 - 1914) là nhà vật lý học và triết học Mỹ, sinh ra ở thành phố Cambridge, thuộc tiểu bang Massachusetts, tốt nghiệp Đại học Harvard năm 1859. Ông là đại biểu đầu tiên và là một trong những người sáng lập chủ nghĩa thực dụng.

Trong khoảng từ năm 1864 đến 1884, ông có thời gian tham gia dạy về lôgích và triết học ở Đại học Johns Hopkins và Đại học Harvard. C.S. Peirce tóm tắt những đóng góp của mình cho Câu lạc bộ Siêu hình học trong hai bài báo được coi là những tài liệu cơ sở của chủ nghĩa thực dụng. Trong bài *"Sự xác định cho niềm tin" ("The*

Fixation of Belief", 1877), ông coi phương pháp khoa học thực nghiệm là phương pháp duy nhất đúng đắn vì nó hàm chứa khả năng "tự chỉnh lý". Trong bài "Làm cho tư tưởng của chúng ta được trong sáng" ("How To Make Our Ideas Clear"), 1878, Peirce đưa ra quan điểm cơ bản của chủ nghĩa thực dụng: Chúng ta chỉ có thể phân biệt tư tưởng đúng với tư tưởng sai (làm trong sáng tư tưởng) bằng đối chiếu với hiệu quả, công dụng thực tế của tư tưởng đó. Tư tưởng này được các nhà nghiên cứu coi là "châm ngôn" hay nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa thực dụng.

Theo C.S. Peirce, sự vật hay khái niệm không có một giá trị hay tầm quan trọng vốn có của nó. Ý nghĩa của nó nằm trong hiệu quả thực tế do kết quả của việc sử dụng hay áp dụng nó. Do vậy, tính chân thật của một tư tưởng hay của một sự vật chỉ được đo bằng sự điều tra có tính chất kinh nghiệm về công dụng của nó. Peirce nói: "Không có một sự phân biệt về ý nghĩa nào rõ ràng bằng sự phân biệt trong thực tiễn"[1] và "Tuyệt đối không có sự khác nhau giữa một đồ vật cứng và đồ vật mềm nếu nó chưa được đem ra kiểm chứng"[2].

Các tác phẩm được xuất bản của C.S. Peirce gồm: *Nghiên cứu về trắc quang* (*Photometric Researches*, 1878) và *Nghiên cứu về Lôgích* (*Studies in Logic*, 1883).

1, 2. "There is no distinction of meaning so fine as to consist in anything but a possible difference of practice". C.S. Peirce: *Chance, Love, and Logic*, London and New York, 1923, p.44, 46.

Các bài báo và tiểu luận về triết học của ông được in trong tác phẩm *Cơ hội, Tình yêu và Lôgích* (*Chance, Love, and Logic*), xuất bản năm 1923 sau khi ông qua đời.

Về cuối đời, do không đồng tình với những phát triển thiên về lập trường duy danh[1] của các đại biểu sau này, C.S. Peirce đổi tên học thuyết của mình từ "Pragmatism" (chủ nghĩa thực dụng) thành "Pragmaticism" (chủ nghĩa thực hiệu).

b. William James

William James (1842-1910) sinh ở Niu Oóc trong một gia đình giàu có. Thời niên thiếu, William James hay bị đau ốm và rối loạn tâm lý do suy nhược thần kinh. Ông là người phát triển và hệ thống hóa lý luận của chủ nghĩa thực dụng.

James vào học ngành y và tốt nghiệp thạc sĩ y khoa ở Đại học Harvard năm 1869, nhưng ông chuyển sang giảng dạy bộ môn sinh lý học, tâm lý học và triết học.

William James được trường Đại học Harvard chính thức phong học vị giáo sư triết học năm 1885 và giáo sư tâm lý học năm 1889, nhưng sau đó ông trở lại giảng dạy triết học năm 1897 cho đến khi về hưu năm 1907. Trong số học trò của W. James có Tổng thống Mỹ Theodore Roosevelt và nhiều người nổi tiếng khác như Boris

1. Một số nhà triết học thực dụng về sau chỉ thừa nhận chân lý chỉ được áp dụng với từng trường hợp *cụ thể, cá biệt*, không có chân lý chung; lập trường này được gọi là *duy danh (nominalist)* trong chủ nghĩa thực dụng.

Sidis, George Santayana, W. E. B. Du Bois, G. Stanley Hall, Ralph Barton Perry, Gertrude Stein, Horace Kallen, Morris Raphael Cohen, Walter Lippmann, Alain Locke, v.v..

William James là đại biểu quan trọng thứ hai và người đã phát triển chủ nghĩa thực dụng về mặt lý luận.Trong thời gian ở Harvard, W. James có nhiều cuộc thảo luận triết học với Charles Peirce, Oliver Holmes và Chauncey Wright dẫn đến việc thành lập Câu lạc bộ siêu hình học. W. James tiếp tục phát triển tư tưởng của C.S. Peirce với một loạt bài báo và tác phẩm.

Các công trình của W. James gồm: Những nguyên lý của Tâm lý học *(The Principles of Psychology*, 1890); *Ý chí của niềm tin* (*The Will to Believe*, 1897), *Sự bất tử của con người* (*Human Immortality*, 1898), *Những thể loại của kinh nghiệm tôn giáo* (*The Varieties of Religious Experience*, 1902); *Chủ nghĩa thực dụng: Một cái tên mới cho một số cách tư duy cũ* (*Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907) gồm các bài giảng của James về chủ nghĩa thực dụng.

Lý luận của William James nhận được sự đồng tình và ủng hộ của nhiều nhà triết học từ các trường đại học khác, trong đó có John Dewey (1859-1952) và George Herbert Mead (1863-1931), F.C.S. Schiller (1864-1937), George Santayana (1863-1952), v.v.. Họ cũng được coi là những đại biểu quan trọng của chủ nghĩa thực dụng.

c. John Dewey

John Dewey (1859-1952) sinh ở thành phố Burlington, tiểu bang Vermont, Mỹ, tốt nghiệp trường Đại học Vermont năm 1879, nhận học vị tiến sĩ ở Đại học Johns Hopkins năm 1884. Ông là một nhà triết học, nhà tâm lý học và nhà cải cách giáo dục Mỹ.

Dewey tham gia giảng dạy ở nhiều trường đại học, như: Michigan, Minnesota, Chicago. Từ năm 1904, ông là giáo sư triết học ở trường Đại học Columbia đến khi về hưu năm 1931. Dewey còn giảng dạy, tư vấn giáo dục, nghiên cứu hệ thống giáo dục ở Trung Quốc, Nhật Bản, Mêhicô, Thổ Nhĩ Kỳ và Liên Xô. Tư tưởng và quan điểm của ông có ảnh hưởng rất lớn ở Mỹ và khắp thế giới. John Dewey cùng với Charles Sanders Peirce và William James được coi là những nhà sáng lập chủ nghĩa thực dụng. Dewey phủ nhận chức năng thế giới quan của triết học; triết học và quá trình tư duy nói chung chỉ còn là những "công cụ" (tool, instrument), những "phương tiện" để vạch kế hoạch hành động, loại bỏ những trở ngại giữa nhu cầu và thực tế. Dewey phê phán quan niệm triết học truyền thống coi nhiệm vụ của triết học là nghiên cứu những vấn đề siêu hình, tách rời cuộc sống.

Những tác phẩm lớn về triết học của John Dewey gồm: *Cải tổ trong triết học* (*Reconstruction in Philosophy*, 1920); *Bản tính và hành vi của con người* (*Human Nature and Conduct*, 1922); *Kinh nghiệm và Tự nhiên* (*Experience and Nature*, 1929); *Đi tìm cái chắc chắn*

(*The Quest for Certainty*, 1929); *Nghệ thuật như là Kinh nghiệm* (*Art as Experience*, 1934); *Lôgích: Lý luận về điều tra* (*Logic: The Theory of Inquiry*, 1938); *Những vấn đề của con người* (*Problems of Men*, 1946).

Chủ nghĩa thực dụng tiếp tục phát triển trong những thập niên giữa và cuối thế kỷ XX với những tên tuổi như Clarence Irving Lewis (1883-1964), Sidney Hook (1902-1989), W.V.O. Quine (1908-2000), Richard Rorty (1931-2007), trong đó Richard Rorty[1] được coi là đại biểu của chủ nghĩa hậu thực dụng (post-pragmatism).

II. NHỮNG QUAN ĐIỂM CƠ BẢN CỦA CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

1. Chủ nghĩa kinh nghiệm (Empiricism)

Chủ nghĩa thực dụng là sự tiếp tục chủ nghĩa kinh nghiệm trong việc nhấn mạnh sự ưu tiên của kinh nghiệm thực tế so với những nguyên lý cố định và lý luận tiên nghiệm trong quá trình nghiên cứu. Nếu William James gọi triết học của mình là "chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để" (radical empiricism), thì John Dewey đưa ra thuật ngữ "chủ nghĩa kinh nghiệm trực tiếp" (immediate empiricism)[2].

---

1. Richard Rorty (1931-2007) là giáo sư triết học ở trường Đại học Princeton (21 năm). Năm 1982, ông chuyển đến làm việc ở trường Đại học Virginia. Từ năm 1997, là giáo sư trường Đại học Stanford.

2. John Dewey dùng thuật ngữ này trong *Chương 9. "The Postulate of Immediate Empiricism"* của cuốn *The Influence of Darwin on Philosophy*, New York: Henri Holt and Co. 1910, p. 226.

Trong bài giảng *"What pragmatism means"*, William James nói: "Nhà thực dụng đại diện cho một thái độ hoàn toàn quen thuộc trong triết học, thái độ kinh nghiệm chủ nghĩa, nhưng hình như đối với tôi, nó đại diện cho thái độ này dưới hình thức vừa triệt để hơn, vừa ít bị phản đối hơn. Nhà thực dụng chủ nghĩa kiên quyết và vĩnh viễn quay lưng lại với một loạt những thói quen thâm căn cố đế của những nhà triết học chuyên nghiệp. Anh ta xa lánh khỏi sự trừu tượng và sự thiếu bằng chứng, khỏi những giải pháp câu chữ, những lý lẽ tiên nghiệm, với những nguyên lý cố định, những hệ thống khép kín, khỏi những cái được cho là tuyệt đối, là bản nguyên. Nó hướng tới tính cụ thể, sự đầy đủ bằng chứng, tới những sự kiện thực tế, tới hành động, tới sức mạnh, nghĩa là một không gian rộng mở, những khả năng của tự nhiên, nó chống lại giáo điều, tính chất giả tạo và kỳ vọng về chân lý cuối cùng"[1].

1. "Pragmatism represents a perfectly familiar attitude in philosophy, the empiricist attitude, but it represents it, as it seems to me, both in a more radical and in a less objectionable form than it has ever yet assumed. A pragmatist turns his back resolutely and once for all upon a lot of inveterate habits dear to professional philosophers. He turns away from abstraction and insufficiency, from verbal solutions, from bad *a priori* reasons, from fixed principles, closed systems, and pretended absolutes and origins. He turns towards concreteness and adequacy, towards facts, towards action and towards power. That means the empiricist temper regnant and the rationalist temper sincerely given up. It means the open air and possibilities of nature, as against dogma, artificiality, and the pretence of finality in truth." (William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Ibid*, p. 51).

Trong Lời nói đầu tác phẩm *The Will to Believe* (*Ý chí niềm tin*), William James giải thích: "Nếu tôi buộc phải đưa ra một cái tên ngắn gọn cho thái độ đối với vấn đề, tôi gọi nó là "chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để" *(radical empiricism)*. Ông giải thích sở dĩ gọi là "triệt để", bởi vì nó thể hiện tính nhất nguyên trong quan hệ giữa kinh nghiệm và sự vật và để phân biệt với các thứ chủ nghĩa kinh nghiệm nửa vời, như chủ nghĩa thực chứng hay chủ nghĩa bất khả tri hay chủ nghĩa tự nhiên khoa học[1]. Tính nhất nguyên trong quan hệ giữa kinh nghiệm và sự vật mà ông nói ở đây có nghĩa là, nhà thực dụng coi *kinh nghiệm cảm tính là có trước, sinh ra và quyết định sự vật* chứ không phải ngược lại.

Các nhà thực dụng coi kinh nghiệm là tất cả; toàn bộ thế giới đều nằm trong kinh nghiệm. William James ca ngợi quan niệm của George Berkeley về vật chất và coi đó là một thái độ "hoàn toàn thực dụng chủ nghĩa" (absolutely pragmatistic). "Vật chất được nhận thức như là những cảm giác của chúng ta về màu sắc, hình thể, độ cứng, và đại loại như vậy... Berkeley không phủ nhận vật chất, nhưng ông chỉ nói cho chúng ta biết vật chất là gì. Nó là cái tên thật chỉ trong cách thức cảm giác của chúng ta". Với quan điểm như vậy, James coi khái niệm vật chất của chủ nghĩa duy vật và khái niệm Thượng đế

1. William James: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green and Co., London, 1919, pp. vii-viii.

của tôn giáo là như nhau, vì đều được dùng để chỉ một sức mạnh sáng tạo ra toàn thể thế giới[1].

John Dewey cũng diễn đạt tương tự: sự vật là tất cả những gì mà nó được cảm nhận. Tư tưởng này cũng đồng nhất với tư tưởng của Berkeley "tồn tại là được tri giác". Dewey nói: "Chủ nghĩa kinh nghiệm trực tiếp thừa nhận rằng bất cứ sự vật gì - một sự vật, mọi sự vật, theo cách dùng thông thường không có tính chất kỹ thuật của thuật ngữ 'sự vật', là tất cả những gì mà nó được cảm nhận. Do vậy, một người muốn mô tả chân thật một sự vật, thì nhiệm vụ của người ấy là nói ra điều mà sự vật được cảm nhận như nó đang tồn tại"[2].

Như vậy, ở ngoài kinh nghiệm thì không có gì tồn tại cả. Kinh nghiệm còn được coi là cơ sở tạo thành thế giới. W. James nói: "Luận điểm của tôi là: nếu chúng ta xuất phát từ giả định cho rằng chỉ có một chất liệu hay vật liệu đầu tiên trong thế giới, một chất liệu từ đó mọi sự vật được tạo thành, và chúng ta gọi chất liệu đó là kinh nghiệm thuần tuý (pure experience), thì nhận thức sẽ được dễ dàng giải thích như một thể loại đặc thù của

1. William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Ibid*, pp. 89-90, 99.

2. "Immediate empiricism postulates that things - anything, everything, in the ordinary or nontechnical use of the term 'thing' - are what they are experienced as. Hence, if one wishes to describe anything truly, his task is to tell what it is experienced as being" (John Dewey: *The Influence of Darwin on Philosophy, Ibid*, p.227).

mối liên hệ lẫn nhau giữa các bộ phận của kinh nghiệm thuần túy"[1].

Đứng trên lập trường kinh nghiệm chủ nghĩa, các nhà thực dụng chống lại chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa duy trí; đồng nhất chủ nghĩa kinh nghiệm với chủ nghĩa duy cảm, và chủ nghĩa duy lý với chủ nghĩa duy trí. W. James nói: "Nhà kinh nghiệm chủ nghĩa là người yêu mến sự kiện trong tất cả các dạng thô của chúng, nhà duy lý chủ nghĩa là người sùng bái những nguyên lý trừu tượng và vĩnh cửu"[2]. Ông nhấn mạnh: Chủ nghĩa thực dụng là "*thái độ xa lánh những sự vật, nguyên lý, 'phạm trù' đầu tiên, những cái được cho là tính tất yếu và hướng tới những sự vật, kết quả, hiệu quả, sự kiện sau cùng*"[3].

2. Vô định luận (Indeterminism)

Các nhà thực dụng chủ nghĩa bác bỏ quyết định luận vì cho rằng nó không tương thích với ý thức tự do trực

---

1. "My thesis is that if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which every thing is composed, and if we call that stuff pure experience", then knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter. (William James: *Essays in Radical Empiricism*, Longmans, Green and Co., London, 1912, p.4).

2. William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Ibid*, p. 9.

3. "*The attitude of looking away from first things, principles, 'categories', supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts*" (William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Ibid*, pp.54-55).

tiếp. Theo James, quyết định luận - tư tưởng cho rằng mọi cái đều xảy ra đúng như cách của nó - là không tương thích với nhu cầu tinh thần của chúng ta về tự do.

Tháng 9-1884, trong một bài nói chuyện với sinh viên Khoa Thần học Đại học Harvard với tiêu đề *"Sự bế tắc của quyết định luận"* ("The Dilemma of Determinism"), W. James nói: "Quyết định luận kiểu cũ là cái mà chúng tôi gọi là quyết định luận *cứng nhắc*... Ngày nay, chúng ta có quyết định luận *mềm dẻo*, nó khinh thị những từ ngữ khắc khe, và nó bác bỏ định mệnh, tính tất yếu, và ngay cả sự tiền định; cái tên thật của nó là tự do; vì tự do chỉ là tính tất yếu được nhận thức, và sự nô lệ cho cái tối cao cũng đồng nhất với tự do chân chính"[1].

Quyết định luận mềm dẻo (soft determinism) của các nhà thực dụng áp dụng trong đời sống xã hội thực chất là *vô định luận* (indeterminism), vì mặc dù nó miễn cưỡng thừa nhận quan hệ nhân quả, nhưng không hề đếm xỉa những mối quan hệ quy định lẫn nhau giữa các mặt của đời sống xã hội mà chủ nghĩa duy vật lịch sử của Mác đã vạch ra, như vai trò quyết định của lực lượng sản xuất đối với quan hệ sản xuất, của cơ sở hạ tầng kinh tế đối

1. Old-fashioned determinism was what we may call *hard* determinism... Nowadays, we have a *soft* determinism which abhors harsh words, and, repudiating fatality, necessity, and even predetermination, says that its real name is freedom; for freedom is only necessity understood, and bondage to the highest is identical with true freedom (Willian James: *The Will to Believe*, *Ibid*, p. 145, 149).

với kiến trúc thượng tầng về chính trị, tư tưởng. Còn chủ nghĩa thực dụng thì không thừa nhận mối quan hệ quyết định lẫn nhau giữa các mặt như vậy. William James nói: "Quyết định luận nói gì? Nó nói rằng có những bộ phận này của vũ trụ đã tuyệt đối đưa ra quy định và sắc lệnh mà những bộ phận khác phải tuân theo... Vô định luận, trái lại nói rằng các bộ phận chỉ có một vai trò lỏng lẻo nào đó đối với bộ phận khác, cho nên việc thừa nhận một bộ phận nào đó thì không tất yếu quyết định những bộ phận khác phải như thế nào"[1].

Như vậy, với việc không thừa nhận vai trò quyết định của những mặt nhất định của xã hội đối với mặt kia và vai trò quyết định của nhân tố khách quan đối với hoạt động của con người, chủ nghĩa thực dụng rơi vào *ý chí luận* khi cho rằng con người hoàn toàn có tự do trong hành động, không bị ràng buộc bởi tính tất yếu và quy luật khách quan.

Tuy nhiên, chủ nghĩa thực dụng có ưu điểm là tư tưởng lạc quan, tin tưởng vào sự tự do của con người trong việc lựa chọn điều tốt đẹp cho xã hội tương lai của mình. Bởi vì, như William James nói: "Quyết định luận mềm dẻo là quyết định luận cho phép việc cân nhắc giữa cái tốt và cái xấu hòa cùng với quan hệ nhân quả kia để đi đến kết luận loại vũ trụ nào là hợp lý sẽ tồn tại"[2].

1, 2. Willian James: *The Will to Believe, Ibid*, p. 150, 166.

William James bảo vệ tư tưởng về "lối sống anh hùng" (heroic life), cho rằng sống mà không có đấu tranh là cuộc sống mờ nhạt, tầm thường, trống rỗng. Cuộc sống anh hùng có đặc trưng là một cuộc đấu tranh thực thụ giữa thiện và ác. James phân biệt hai loại nhân cách: nhân cách có đầu óc lành mạnh nhìn mọi sự vật đều tốt đẹp; những con người có đầu óc lành mạnh là những người tràn đầy sức sống và nhiệt huyết. Trái lại nhân cách có đầu óc bệnh hoạn nhìn mọi vật đều có bản chất xấu xa, không đáng tin cậy và đầy rối rắm; người có đầu óc bệnh hoạn là những người yếm thế, bi quan.

3. Lý luận về ý nghĩa (Theory of meaning)

Chủ nghĩa thực dụng của William James dựa trên lý luận của Charles S. Peirce về ý nghĩa: *Tư tưởng có ý nghĩa chỉ khi chúng biến thành hành động và tiên đoán những kinh nghiệm gắn liền với hành động.* Đối với các nhà thực dụng chủ nghĩa, "không có sự phân biệt về ý nghĩa nào tốt hơn là sự phân biệt có thể có trong thực tiễn" (C.S. Peirce).

William James cho rằng ý nghĩa của tư tưởng chỉ được tìm thấy ở phương diện hiệu quả có thể có của chúng. Nếu không có hiệu quả thì tư tưởng không có ý nghĩa. Ông quả quyết rằng đây là phương pháp được các nhà khoa học dùng để xác định các thuật ngữ và kiểm tra các giả thuyết, nếu chúng có đưa đến những tiên đoán thì mới có ý nghĩa. Những giả thuyết được coi là đúng chỉ khi

những sự kiện được tiên đoán xảy ra. Trái lại, hầu hết những lý thuyết siêu hình học là vô nghĩa, bởi vì chúng không đưa đến những tiên đoán có thể kiểm tra được.

Trong Lời giới thiệu cho cuốn sách của C.S. Peirce: *Cơ may, Tình yêu và Lôgích* (*Chance, Love and Logic*), Moris R. Cohen viết: Chủ nghĩa thực dụng "thể hiện trong nguyên tắc cho rằng ý nghĩa của một khái niệm phải được tìm thấy trong tất cả những hiện tượng thực nghiệm có thể nhận biết được dùng để khẳng định hay bác bỏ khái niệm đó"[1]. John Dewey cũng nhắc lại tư tưởng này của C.S. Peirce trong một tiểu luận được in kèm với tác phẩm nói trên: "Nếu một người xác định chính xác được tất cả những hiện tượng thực nghiệm có thể nhận biết được dùng để khẳng định hay bác bỏ một khái niệm thì người đó sẽ từ đó có được một định nghĩa đầy đủ về khái niệm, và ngoài ra tuyệt đối không có cái gì khác hơn"[2].

Theo Dewey, "Peirce tuyên bố rằng ý nghĩa duy nhất của một sự vật là ở hiệu quả đem lại khi tác động lên sự vật đó theo một cách riêng biệt. Nguyên tắc này là một yếu tố của chủ nghĩa thực dụng của James. Tư tưởng này cũng có họ hàng với thuyết "công cụ", theo đó các quan niệm là những công cụ trí tuệ dùng để hướng các hoạt động của chúng ta đến sự tồn tại"[3].

1, 2. C.S. Peirce: *Chance, Love and Logic*, London, New York, 1923, p. xx, 302.

3. John Dewey: *The Quest for Certainty*, New York, Mington, Balch & Company, 1919, p.111.

4. Thuyết công cụ (Instrumentalism)

Theo thuyết công cụ thì tư tưởng và lời nói chỉ là "những công cụ" mà người ta dùng để nhận thức và hoạt động.

Trái với quan niệm cho rằng tư tưởng là "hình ảnh", là "bản sao" của những ấn tượng cảm tính hoặc của thế giới bên ngoài, các nhà thực dụng chủ nghĩa nhấn mạnh: tư tưởng là những đề xuất và tiên đoán về những gì có thể xảy ra; chúng là những giả thuyết, những dự báo về những kết quả sẽ được đem lại từ một hành động nhất định. Chúng là những cách để tổ chức hành động. Tư tưởng cũng tương tự như những công cụ khác; công dụng, lợi ích, giá trị của chúng phụ thuộc vào vai trò của chúng trong việc góp phần vào thành công của hành động.

William James nói: "*Như vậy, lý luận trở thành công cụ, không phải để giải đáp những điều bí ẩn giúp chúng ta yên tâm.* Chúng ta không dựa vào chúng mà tiến lên phía trước... Chủ nghĩa thực dụng làm cho tất cả các lý thuyết không còn khô cứng nữa, làm cho chúng mềm dẻo lên và đưa từng lý thuyết vào hoạt động. Chủ nghĩa thực dụng không phải là cái gì mới mẻ cả, nó kết hợp hài hòa nhiều khuynh hướng triết học cũ. Chẳng hạn, nó thống nhất với duy danh luận trong việc luôn luôn viện đến cái riêng, với chủ nghĩa công lợi trong việc nhấn mạnh yếu tố thực tiễn, với chủ nghĩa thực chứng trong việc coi khinh

những giải pháp câu chữ, những vấn đề vô bổ và những trừu tượng siêu hình học"[1].

Với tính cách là công cụ, chủ nghĩa thực dụng *không phải là tri thức mà chỉ là phương pháp.* James nói: "Không có kết quả đặc biệt nào cả, cho tới nay, mà chỉ là một thái độ định hướng, đó là phương pháp của chủ nghĩa thực dụng"[2].

John Dewey, trong tác phẩm Sự cải tổ trong triết học (*Reconstruction in Philosophy*) viết: "Nếu tư tưởng, ý nghĩa, quan niệm, ý niệm, lý luận, hệ thống là công cụ giúp cải tổ tích cực một môi trường nhất định, giúp loại bỏ một số khó khăn và rắc rối đặc thù, thì việc kiểm tra tính đúng đắn và giá trị của chúng nằm trong việc hoàn thành công việc đó. Nếu chúng thành công trong công việc thì chúng là đáng tin cậy, đúng đắn, có giá trị, tốt, chân thật. Nếu chúng không xóa được sự rắc rối, không loại bỏ được khuyết tật; nếu chúng làm tăng thêm sự

---

1. *Theories thus become instruments, not answers to enigmas, in which we can rest...* We don't lie back upon them, we move forward... Pragmatism unstiffens all our theories, limbers them up and sets each one at work. Being nothing essentially new, it harmonizes with many ancient philosophic tendencies. It agrees with nominalism for instance, in always appealing to particulars; with utilitarianism in emphasizing practical aspects; with positivism in its disdain for verbal solutions, useless questions, and metaphysical abstractions. (William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Ibid,* p.53).

2. William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Ibid,* p.54.

rắc rối, sự không ổn định và cái xấu khi chúng tác động lên, như vậy chúng là sai lầm. Sự khẳng định, sự kiểm chứng, sự chứng thực nằm trong công việc và kết quả[1].

5. Lý luận về chân lý (Theory of truth)

Lý luận về chân lý là một luận đề quan trọng của chủ nghĩa thực dụng. Nó có mấy điểm cần chú ý:

Cơ sở lý luận của chủ nghĩa thực dụng về chân lý là *chủ nghĩa kinh nghiệm* và *thuyết công cụ.*

Trước hết cần thấy rằng, lý luận về chân lý được quyết định bởi lý luận về nhận thức nói chung. Lý luận về chân lý của triết học Mác - Lênin có cơ sở là "lý luận phản ánh"; tiền đề đầu tiên của nó là thừa nhận sự tồn tại khách quan của thế giới, của đối tượng nhận thức; cảm giác, tư tưởng, lý luận là "phản ánh" thế giới hiện thực tồn tại khách quan, độc lập với con người. Cho nên *bản chất của chân lý là tư tưởng phù hợp với hiện thực,* tức tư tưởng phản ánh đúng hiện thực; còn thực tiễn chỉ là phương tiện kiểm tra sự phù hợp của tư tưởng với hiện

1. If ideas, meanings, conceptions, notions, theories, systems are instrumental to an active reorganization of the given environment, to a removal of some specific trouble and perplexity, then the test of their validity and value lies in accomplishing this work. If they succeed in their office, they are reliable, sound, valid, good, true. If they fail to clear up confusion, to eliminate defects, if they increase confusion, uncertainty and evil when they are acted upon, then they are false. Confirmation, corroboration, verification lie in works, consequences. (John Dewey: *Reconstruction in Philosophy*, New York, Henry Holt and Company, 1920, p.156).

thực. Trái lại, chủ nghĩa thực dụng thì *không thừa nhận thế giới khách quan; cho rằng thế giới nằm trong kinh nghiệm của chúng ta, nhận thức không phải là phản ánh hiện thực khách quan, mà chỉ là thiết lập mối liên hệ giữa các bộ phận trong kinh nghiệm thuần túy.* W. James nói, chân lý trong tư tưởng cũng giống như trong khoa học là "*những tư tưởng (chúng là những phần trong kinh nghiệm của chúng ta) trở thành chân lý chỉ trong chừng mực chúng giúp chúng ta thiết lập quan hệ tốt với những phần khác của kinh nghiệm chúng ta*"[1].

Từ cách nhìn nhận như vậy, chủ nghĩa thực dụng không thừa nhận tư tưởng, lý luận là tri thức về thế giới, mà chỉ là "công cụ" do con người chế tạo ra để làm phương tiện cho nhận thức và hành động. Vì lý luận chỉ là công cụ nên *giá trị của chúng phải được tìm thấy trong việc sử dụng công cụ đó.*

Về bản chất của chân lý, chủ nghĩa thực dụng cho rằng *chân lý là tư tưởng đem lại thành công, hiệu quả.* Theo James, chân lý là điều có hiệu quả tốt[2]. John Dewey cho rằng: "Một giả thuyết đem lại hiệu quả là một giả thuyết *đúng*"[3]. Quan niệm cho rằng tư tưởng đem lại sự

1. "*that ideas (which themselves are but parts of our experience) become true just in so far as they help us to get into satisfactory relation with other parts of our experience...*" William James: *Pragmatism - A New Name for Some old ways of Thinking, Ibid,* p.58.

2. William James: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature,* Longmans, Green, and Co., New York, 1905, p.459.

3. John Dewey: *Reconstruction in Philosophy, Ibid,* p. 157.

thành công thì chân thực, "chân thực một cách công cụ", theo James, đó là "quan điểm công cụ luận về chân lý" "đã được giảng dạy thành công ở Chicago"; quan điểm cho rằng chân lý có nghĩa là sức mạnh (của tư tưởng) đem lại hiệu quả "đã được truyền bá một cách vô cùng sáng tỏ ở Oxford"[1].

- *Chân lý là quá trình.* Theo chủ nghĩa thực dụng, chân lý không phải là cái có sẵn. W. James nói: "Luận đề sau đây là cái mà tôi phải bảo vệ: tính chân thật của một tư tưởng không phải là một thuộc tính ngưng trệ vốn có trong nó. Chân lý *xảy ra* với một tư tưởng. Nó *trở thành* chân lý. Nó được các sự kiện *làm cho trở thành* chân thật. Tính chân thật của nó thực ra là một sự kiện, một quá trình: quá trình tự nó chứng minh cho nó, tự nó kiểm chứng. Giá trị của nó là quá trình nó tự xác định giá trị cho mình"[2].

Như vậy, một tư tưởng khi mới được đưa ra tự nó chưa thể biết được là chân lý hay sai lầm. Người ta chỉ biết được điều đó trong quá trình vận dụng nó, chứng minh

---

1. William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Ibid*, p.58.

2. This thesis is what I have to defend. The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth *happens* to an idea. It *becomes* true, is *made* true by events. Its verity is in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its veri-*fication*. Its validity is the process of its valid-*ation* (William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Ibid*, p.201).

nó. Nếu không vận dụng được, không chứng minh được thì nó chỉ là một câu nói hư không, rỗng tuếch mà thôi.

- *Chân lý chỉ có tính tương đối, tính cụ thể, tính đa nguyên.* James khẳng định: chân lý thuần túy khách quan thì "không có vai trò gì hết, không thể tìm thấy ở đâu cả". James bác bỏ lý luận coi "chân lý là sự phù hợp tuyệt đối của tư tưởng chúng ta với một hiện thực cũng tuyệt đối như thế"[1].

Theo James, "nhà thực dụng chủ nghĩa nói về những chân lý ở số nhiều". Bởi vì, chủ nghĩa thực dụng phủ nhận sự tồn tại của "chân lý nói chung"; theo họ, chân lý bao giờ cũng cụ thể và đa dạng. Cùng một tư tưởng nhưng áp dụng cho nhiều trường hợp cụ thể khác nhau thì cho những chân lý hoặc sai lầm khác nhau. Một tư tưởng áp dụng cho cá nhân này, địa phương này, điều kiện này thì đúng, nhưng lại không đúng với cá nhân khác, địa phương khác, điều kiện khác.

John Dewey cho rằng "các khái niệm, lý thuyết, hệ thống, dù cho có tinh vi, nhất quán đến đâu, cũng chỉ được coi là những giả thuyết. Chúng chỉ được chấp nhận là cơ sở cho những hành động và những hành động này kiểm tra chúng, nhưng không phải là cái cuối cùng... Cần phải thừa nhận rằng những quan niệm, lý thuyết, hệ

1. William James: *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Ibid*, p.67.

thống tư tưởng luôn luôn phải được mở ra để phát triển thông qua sử dụng"[1].

F.C. S. Schiller phát triển lý luận về chân lý của chủ nghĩa thực dụng theo hướng duy danh triệt để hơn, cực đoan hơn. Ông tin rằng "hiệu quả" tạo nên ý nghĩa và chân lý của một phát biểu nào đó cũng *không phải là hiệu quả nói chung* mà phải luôn luôn là *những hiệu quả cho những mục đích riêng của một cá nhân nào đó ở một thời gian nào đó.*

Richard Rorty, một đại biểu xuất sắc của chủ nghĩa hậu thực dụng cũng đồng quan điểm như vậy. Đứng trên lập trường của thuyết công cụ, Rorty *bác bỏ quan điểm cho rằng chân lý là sự phù hợp của tư tưởng với hiện thực.* Ông nói: "Chúng ta... cần từ bỏ lý luận về chân lý như là sự phù hợp và bắt đầu đối xử với những niềm tin khoa học và đạo đức như là những công cụ để đạt tới hạnh phúc lớn hơn cho con người, chứ không phải như là những đại diện cho bản chất vốn có của thực tại".

Rorty lập luận như sau để phủ nhận tính khách quan của chân lý. Theo ông, thế giới tồn tại ở bên ngoài, nhưng chân lý thì không phải như vậy, vì nó là sản phẩm của

1. "Here it is enough to note that notions, theories, systems, no matter how elaborate and self-consistent they are, must be regarded as hypotheses. They are to be accepted as bases of actions which test them, not as finalities. To perceive this fact is to abolish rigid dogmas from the world. It is to recognize that conceptions, theories and systems of thought are always open to development through use" (John Dewey: *Reconstruction in Philosophy, Ibid,* p.145).

đầu óc con người. Ông nói: "Nói rằng chân lý không ở bên ngoài là nói một cách đơn giản rằng nếu không có những câu nói, thì không có một chân lý nào cả, mà câu nói là những yếu tố của ngôn ngữ con người, và ngôn ngữ con người là những sáng tạo của con người. Chân lý không thể tồn tại ở bên ngoài - không thể tồn tại độc lập với đầu óc con người, vì câu nói không thể tồn tại như vậy, không thể ở bên ngoài. Thế giới là ở bên ngoài nhưng những mô tả về thế giới thì không thể"[1].

Thật ra, chủ nghĩa duy vật cho rằng chân lý là khách quan *không có nghĩa là chân lý ở ngoài đầu óc con người*; mà chỉ nhấn mạnh rằng: nội dung tri thức được coi là chân lý không phải là cái chủ quan do con người tùy tiện đặt ra, mà là cái phản ánh và phù hợp với sự vật khách quan.

6. Thái độ của chủ nghĩa thực dụng đối với tôn giáo

William James trong các bài giảng của mình, khi đồng nhất Thượng đế với vật chất, ông phủ nhận số mệnh và sự tiền định, phủ nhận chân lý tuyệt đối, nhưng ông lại khuyến khích lòng tin tôn giáo, như vậy ông đứng

1. "To say that truth is not out there is simply to say that where there are no sentences there is no truth, that sentences are elements of human languages, and that human languages are human creations. Truth cannot be out there - cannot exist independently of the human mind - because sentences cannot so exist, or be out there. The world is out there, but descriptions of the world are not" (Richard Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Universty Press, 1989, p. 5).

trên lập trường *tự nhiên thần luận* đối với vấn đề tôn giáo. John Dewey cũng có thái độ tương tự khi ông phủ nhận sự tồn tại của một vị Thượng đế siêu tự nhiên và nhân hình hóa.

Chủ nghĩa thực dụng chủ trương tự do tín ngưỡng và không tín ngưỡng. W. James nói rằng nếu một người không tin Thượng đế thì không ai ngăn cản anh ta. "Nếu một người có suy nghĩ khác và hành động theo suy nghĩ của mình, thì tôi thấy rằng không ai có thể chứng minh được *người ấy* là sai lầm. Mỗi người phải hành động theo suy nghĩ tốt nhất của mình"[1]. Tuy nhiên, các nhà thực dụng chủ nghĩa đều không có thiện cảm với chủ nghĩa vô thần, họ khuyến khích *mỗi người nên có một tín ngưỡng.*

W. James áp dụng thuyết công cụ và lý luận thực dụng về chân lý để đi đến khẳng định rằng niềm tin tôn giáo cũng là chân lý, vì nó thật sự có lợi và đem lại hạnh phúc cho con người. Trong bài *"Những thể loại của kinh nghiệm tôn giáo"*, ông nói: "Với quan hệ như vậy giữa tôn giáo và hạnh phúc, có lẽ không có gì ngạc nhiên rằng người ta coi hạnh phúc mà niềm tin tôn giáo đã đem lại là một bằng chứng cho tính chân lý của nó. Nếu một tín ngưỡng làm cho một người cảm thấy hạnh phúc thì anh ta chắc chắn sẽ theo nó. Một niềm tin như vậy phải là một niềm tin chân chính, cho nên nó là chân thật"[2]. Trong bài "*Ý chí niềm tin*", ông viết: "Trong thời đại khoan dung này, không một nhà khoa học nào lại cố

1. William James: *The Will to Believe, Ibid*, p. 31.

2. William James: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, Green, and Co. New York, 1905, p. 79.

tìm cách can thiệp vào lòng tin tôn giáo của bạn, miễn là chúng ta hưởng thụ nó cùng với bạn bè một cách yên tĩnh và không gây ra sự phiền toái nơi công cộng"[1].

John Dewey thể hiện quan điểm của mình về tôn giáo trong nhiều tác phẩm, đặc biệt là trong một tiểu luận có nhan đề *"Một lòng tin chung"* (*"A Common Faith"*). Lập trường của ông được một số nhà nghiên cứu gọi là "chủ nghĩa nhân bản tôn giáo tự nhiên". Trong tác phẩm này ông phân biệt giữa danh từ "tôn giáo" (religion) và tính từ dùng làm danh từ "the religious" (tạm dịch là: *tín ngưỡng*). Ông nói: "Trung tâm của luận điểm của tôi... là có một sự khác nhau giữa 'tôn giáo' (religion) và tín ngưỡng (the religious)"[2]. Ông giải thích: "Các tôn giáo trong truyền thống đã gắn liền với các tư tưởng về lực lượng siêu tự nhiên, và thường đã dựa trên các tín điều rõ ràng về lực lượng ấy"[3].

Trong tác phẩm này ông đã lập luận để *bác bỏ niềm tin vào sự tồn tại của lực lượng siêu tự nhiên* dựa vào kinh nghiệm thực tế của sự đa dạng trong các quan niệm về bản chất của lực lượng ấy, về các tín điều khác nhau và các nghi thức thờ cúng khác nhau giữa các tôn

---

1. William James: *The Will to Believe, Ibid*, p. xi.

2. "The heart of my point, as far as I shall develop it in this first section, is that there is a difference between religion, a religion, and the religious" (John Dewey: *A Common Faith*, Yale University Press, 1934, 2nd Edition, 2013, p. 3).

3. "Religions have traditionally been allied with ideas of the supernatural, and often have been based upon explicit beliefs about it" (John Dewey: *A Common Faith, Ibid*, p.1).

giáo, vì nếu có một thực thể tinh thần tối cao thì phải biểu hiện thành sự thống nhất trong quan niệm của con người. Theo ông, các lực lượng vô hình thực ra chẳng qua là "những cứu cánh lý tưởng" (ideal ends) được phản ánh trong trí tưởng tượng của con người và xuất hiện trong sự tương tác giữa các điều kiện tự nhiên và quá trình sinh sống của con người. Đồng thời ông cũng *chỉ ra những hiện tượng tiêu cực, xung đột bạo lực trong lịch sử gây ra bởi các tôn giáo có tổ chức.*

Tuy nhiên, Dewey không ủng hộ chủ nghĩa vô thần, mà trái lại chủ trương *định hướng tín ngưỡng*, một thứ tín ngưỡng không cần có giáo lý, không có nhà thờ, không có giáo hội, chỉ là một lòng tin vào "những cứu cánh lý tưởng" tốt đẹp của xã hội và môi trường tự nhiên sống của con người. Điều này làm chúng ta nhớ tới đề nghị của Ludwig Feuerbach về sự thay thế hình thức tôn giáo tôn thờ một vị thần thánh bằng "tôn giáo tình yêu" và tư tưởng của Albert Einstein về một "tôn giáo vũ trụ". Thật ra, tôn giáo mà không có Thượng đế và không được tổ chức thì chưa phải là một tôn giáo thực sự. Ví dụ, phong tục thờ cúng tổ tiên chỉ là một tín ngưỡng, chưa phải là tôn giáo.

III. NHỮNG ĐÓNG GÓP VÀ HẠN CHẾ CỦA CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

1. Về những đóng góp của chủ nghĩa thực dụng

Chủ nghĩa thực dụng nhấn mạnh kinh nghiệm nhằm chống lại chủ nghĩa duy tâm khách quan xa rời thực tế.

Chủ nghĩa thực dụng lấy hiệu quả, công dụng thực tế của tư tưởng làm thước đo của chân lý, có tác dụng chống lại chủ nghĩa duy lý coi những tư tưởng được rút ra từ đầu óc chủ quan chưa được kiểm chứng là chân lý và đem ra áp dụng một cách rộng rãi. Chủ nghĩa thực dụng chống lại những hệ thống lý luận giáo điều, cứng nhắc là một đóng góp to lớn.

Chính vì những điểm hợp lý đó mà trong công cuộc đổi mới, mở cửa ở Trung Quốc, Đặng Tiểu Bình đã thiên về chủ nghĩa thực dụng với "thuyết con mèo" nổi tiếng của ông[1].

Chủ nghĩa thực dụng là chủ nghĩa lạc quan, khuyến khích lối sống lạc quan, có tác dụng chống lại các quan điểm bi quan về cuộc sống.

---

1. Trong bộ tiểu thuyết *Liêu trai chí dị*, quyển 3, cuối thiên khu quái (trừ tà) có câu: Hoàng li hắc li, đắc thử giả hùng, nghĩa là: "Bất kể mèo vàng, mèo đen, chỉ cần bắt được chuột thì đều là mèo tốt". Câu nói này đã được Đặng Tiểu Bình vận dụng trong bài phát biểu tại Hội nghị Ban bí thư Trung ương Đảng Cộng sản Trung Quốc tháng 7-1962 thảo luận về vấn đề làm thế nào để khôi phục nền nông nghiệp, ông nói: "Bất kể mèo vàng hay mèo đen, phương pháp nào có lợi cho khôi phục sản xuất thì áp dụng phương pháp đó. Tôi tán thành việc nghiêm túc nghiên cứu khoán sản lượng đến từng hộ gia đình". Tư tưởng này có tính chất thực dụng chủ nghĩa vì nó quan niệm rằng kinh tế cá thể hay tập thể, tư nhân hay nhà nước, cái nào tốt, cái nào xấu, cái nào đúng, cái nào sai không phải được xem xét từ bản chất của chúng mà phải từ hiệu quả thực tế của việc áp dụng chúng. Các hình thức sở hữu và hình thức kinh doanh chỉ là những công cụ để phục vụ lợi ích nhân dân, cũng giống như mèo vàng, mèo đen là những công cụ dùng để bắt chuột, không nên quy chúng về bản chất của một chế độ xã hội.

2. Về một số hạn chế của chủ nghĩa thực dụng

- Chủ nghĩa thực dụng rơi vào chủ nghĩa kinh nghiệm, chủ nghĩa duy tâm chủ quan, chủ nghĩa duy ý chí, phủ nhận vai trò của tính tất yếu và quy luật khách quan đối với mọi hoạt động của con người.

- Chủ nghĩa thực dụng coi lý luận nói chung và triết học nói riêng chỉ còn là "công cụ" của thực tiễn; phủ nhận vai trò thế giới quan của triết học.

- Chủ nghĩa thực dụng phủ nhận chân lý là tư tưởng phù hợp với hiện thực (vì không cần và cũng không thể biết nó có phù hợp hay không). Theo chủ nghĩa thực dụng, chân lý chỉ là tư tưởng khi vận dụng trong thực tế thì đem lại tác dụng, công dụng, hiệu quả, lợi ích nhất định.

Sai lầm của cách nhìn nhận này là:

- Chủ nghĩa thực dụng không phân biệt giữa bản chất của chân lý với phương pháp kiểm tra chân lý. Bản chất của chân lý trước hết là *sự phù hợp giữa tư tưởng với hiện thực*. Còn công dụng, hiệu quả, lợi ích... chỉ là cách thức kiểm tra chân lý mà thôi.

- Công dụng, hiệu quả, lợi ích... chỉ là những phạm vi hẹp. Nhiều khi một tư tưởng sai lầm nhưng áp dụng trong thực tế cũng có thể đem lại những kết quả trước mắt nhất định. Do đó, để kiểm tra một tư tưởng, nhất là đối với những vấn đề xã hội phức tạp, để xem nó có phải là chân lý hay không thì cần phải có *toàn bộ thực tiễn nhân loại trong phạm vi rộng lớn và lâu dài.*

- Tư tưởng, lý luận trước hết phải là những tri thức đúng đắn thì mới có thể dùng làm công cụ cho nhận thức và hoạt động thực tiễn. Chủ nghĩa thực dụng xem tư tưởng, lý luận chỉ thuần túy là những công cụ, như vậy là đã *phủ nhận vai trò thế giới quan của lý luận.*

- Chủ nghĩa thực dụng *không thấy sự thống nhất giữa mục đích và phương tiện thực hiện.* Họ cho rằng bất cứ phương tiện nào miễn là đạt được mục đích thì đều là chân lý. Cho nên câu nói: "Cứu cánh biện minh cho phương tiện" được nhiều người coi là một châm ngôn của chủ nghĩa thực dụng về đạo đức, chính trị... Tất nhiên, để đạt được một mục đích thì có thể có nhiều phương tiện, nhiều con đường khác nhau. Nhưng không phải bất cứ phương tiện nào, con đường nào cũng đều có thể đạt được một mục đích nhất định. Chẳng hạn, để đạt được một mục đích nhân đạo thì không thể dùng phương tiện vô nhân đạo được. Bằng phương tiện bạo lực trước mắt có thể đạt được một mục đích nào đó, như thống nhất đất nước, duy trì sự tồn tại của một chế độ xã hội trong những điều kiện nhất định; nhưng về lâu về dài thì bằng bạo lực không thể đạt được sự hài hòa xã hội và bảo đảm cho chế độ xã hội được trường tồn.

Chương VI

CHÚ GIẢI HỌC HAY THÔNG DIỄN HỌC

I. KHÁI NIỆM VÀ NGUỒN GỐC LỊCH SỬ CỦA CHÚ GIẢI HỌC

1. Khái niệm chú giải học

Thuật ngữ Hermeneutics trong tiếng Anh, hermēneutikos trong tiếng Hy Lạp có nguồn gốc từ động từ hermēneuein, nghĩa là: *giải thích, làm sáng tỏ.* "Hermeneutics" được dịch ra tiếng Việt bằng nhiều cách: "Chú giải học", "Giải thích học", "Thông diễn học", "Tường giải học". Giáo sư Trần Văn Đoàn dùng từ "Thông diễn học" với nghĩa thông hiểu và diễn đạt. Thuật ngữ "Thông diễn học" cũng được Lê Tuấn Huy sử dụng để dịch cuốn sách *Thông diễn học của Hegel (Hegel's Hermeneutics)* của Paul Redding[1].

Trong sách này, chúng tôi tạm dùng thuật ngữ "chú giải học", thuật ngữ được sử dụng trong Hội thảo

1. Đáng lẽ nên dịch là "Thông diễn học về Hegel", tức là thông hiểu, diễn giải Hegel dưới góc độ Thông diễn học. Hegel là đối tượng, không phải là chủ thể thông diễn.

quốc tế tháng 7-2015 tại Đà Nẵng: "Nhận thức chú giải học về triết học kinh điển trong thời đại ngày nay" (Hermeneutic Understanding of Classical Philosophies in Contemporary Times)[1].

Trong cuốn sách: *Chú giải học: Những nguyên tắc và quy trình giải thích Kinh Thánh*, tác giả Henry A. Virkler chỉ ra: "Từ hermeneutics được biết là có nguồn gốc từ tên của vị thần Hy lạp Hermes, sứ giả của các vị thần, có nhiệm vụ truyền đạt và giải thích những thông báo của các vị thần cho những kẻ lĩnh hội may mắn hoặc thường thường thì xấu số"[2]. Ông giải thích thêm: "Chú giải học thường được định nghĩa là *khoa học và nghệ thuật giải thích*. Chú giải học được coi là một khoa học bởi vì nó có luật lệ, và những luật lệ này có thể được phân loại theo một hệ thống có trình tự. Nó được coi là một nghệ thuật bởi vì sự thông hiểu là mềm dẻo, do vậy việc áp dụng một cách máy móc và cứng nhắc các luật lệ đôi khi có thể xuyên tạc ý nghĩa thật sự của thông tin. Một người giải thích tốt cần phải biết các luật lệ của chú giải học cũng

1. Cuộc Hội thảo được tổ chức trong hai ngày 8, 9 tháng 7-2015 tại Đà Nẵng, do Viện Triết học thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam phối hợp với Ủy ban nghiên cứu Giá trị và Triết học (The Council for Research in Values and Philosophy) Hoa Kỳ và Viện nghiên cứu Triết học kinh điển và Khoa Triết học Đại học Fu Jen, Đài Loan.

2. Henry A. Virkler and Karelynne Gerber Ayayo: *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation, 2nd ed.*, Baker Academic, a Division of Baker Publishing Group, USA, 2007, pp. 15-16.

như nghệ thuật áp dụng các luật lệ này"[1]. Cũng theo tác giả, chú giải học được phân thành hai loại: *Chú giải học phổ quát* (General hermeneutics) và *Chú giải học chuyên ngành* (Special hermeneutics).

2. Nguồn gốc của chú giải học

Là lý luận về giải thích, truyền thống chú giải có nguồn gốc từ thời cổ Hy Lạp. Chú giải học lần đầu tiên được đưa vào triết học chủ yếu thông qua tác phẩm của Aristotle về lôgích và ngữ nghĩa học có nhan đề *Peri Hermeneias* (tiếng Anh: *On Interpretation - Về giải thích*)[2], nhưng thường được biết đến với cái tên Latinh *"De Interpretatione"*. Đó là một trong những tác phẩm triết học sớm nhất trong truyền thống phương Tây (khoảng năm 360 trước công nguyên), đề cập mối quan hệ giữa ngôn ngữ và lôgích một cách toàn diện, rõ ràng và chính thức còn được lưu giữ đến ngày nay. Theo Aristotle, khi chúng ta nói một điều gì đó, không chỉ đơn giản là phát

1. "In its technical meaning, hermeneutics is often defined as *the science and art of biblical interpretation.* Hermeneutics is considered to be a science because it has rules, and these rules can be classified in an orderly system. It is considered to be an art because communication is flexible, and therefore a mechanical and rigid application of rules will sometimes distort the true meaning of a communication. To be a good interpreter, one must learn the rules of hermeneutics as well as the art of applying those rules" (Henry A. Virkler and Karelynne Gerber Ayayo: *Hermeneutics Principles and Processess of Biblical Interpretation, Ibid,* p.16).

2. Aristotle: *On Interpretation*, translated by E. M. Edghill, http://classics.mit.edu/Aristotle/interpretation.html.

ra những âm tiết, mà là chúng ta đã "giải thích" những kinh nghiệm tinh thần (tư tưởng) trong đầu óc của mình. Như vậy, "nói" tự nó là *quá trình giải thích.*

Trong thời Trung cổ, chú giải học thường gắn liền với thần học và có mục đích giải thích Kinh Thánh nhằm phục vụ nhu cầu phổ cập Kinh Thánh trong điều kiện Kitô giáo đã trở thành tôn giáo thống trị. Theo Gadamer, chính Augustine là người đầu tiên đặt vấn đề *giải thích lại Kinh Thánh.* Augustine cho rằng, đối với những người không có học thức thì nhiều điều trong Kinh Thánh là phi lý đối với họ, nhưng nếu được giải thích một cách hợp lý thì họ sẽ hứng thú với những tri thức chứa đựng trong đó. Trong tác phẩm *Sự giải thích theo nghĩa đen của Kinh Cựu ước,* Augustine cho rằng Kinh Cựu ước do từ trước đến nay được hiểu và giải thích "theo nghĩa đen" (literal: theo câu chữ) nên phát sinh nhiều mâu thuẫn, vì vậy cần phải thay đổi cách giải thích, phải được "giải thích theo nghĩa ẩn dụ" (allegorical interpretation). Ví dụ, "con rắn biết nói" trong chương 3 của *Sáng thế ký* được tín đồ Kitô giáo hiểu là "Satan", một loại ác quỷ chống lại Thiên chúa và dụ dỗ con người làm điều tội lỗi. Theo Augustine, trong hai chương đầu của *Sáng thế ký,* phải hiểu rằng vạn vật trong vũ trụ được Chúa *sáng tạo đồng thời,* không phải trong trình tự tuần lễ như cách trình bày theo câu chữ trong Kinh Cựu ước. Ông lập luận rằng, cấu trúc 6 ngày của sự sáng thế chỉ là một cấu trúc lôgích, không phải là một cấu trúc về thời gian.

Đến thời Phục hưng, chú giải học phục vụ nhu cầu giải thích triết học, văn hóa, nghệ thuật Hy Lạp, đồng thời phục vụ nhu cầu cải cách tôn giáo. Martin Luther[1] là người đã thực hiện một cuộc cách mạng trong giải thích Kinh Thánh gắn liền với cuộc cải cách Tin lành. Ông bác bỏ uy quyền và sự độc tôn của Giáo hội La Mã trong việc giải thích Kinh Thánh. Theo ông, Kinh Thánh tự nó đã có một sức mạnh tối cao và Thiên chúa đã trang bị cho mọi tín đồ Kitô khả năng lĩnh hội khách quan và cảm nhận chủ quan những chân lý trong Kinh Thánh. Đây là một lập luận nhằm chống lại sự độc tôn của Giáo hội và giới tăng lữ trong việc giải thích Kinh Thánh. Martin Luther cũng không hoàn toàn ủng hộ việc giải thích theo nghĩa ẩn dụ, vì nó ít có khả năng bảo đảm được tính khách quan. Việc Luther dịch Kinh Thánh ra tiếng Đức và giải thích Kinh Thánh theo một quan điểm mới là một đóng góp cho phong trào cải cách Kitô giáo và làm cơ sở lý luận cho các giáo phái Tin lành ra đời trong phong trào phản đối Giáo hội La Mã (được gọi là cuộc phản cách: *Protestant reformation*).

---

1. Martin Luther (1483-1546), một linh mục Kitô giáo người Đức. Ông được trường Đại học Wittenberg cấp bằng tiến sĩ thần học và được phong chức giáo sư về Kinh Thánh. Năm 1517, ông công bố một luận đề 95 điều, dán tại cửa nhà thờ ở Wittenberg nhằm phản đối những biểu hiện tiêu cực của Giáo hoàng Leon X và giáo hội La Mã. Ông bị Giáo hoàng rút phép thông công và yêu cầu bắt giam, nhưng ông được cứu thoát và đưa về ẩn náu ở lâu đài Waterburg.

II. MỘT SỐ NHÀ CHÚ GIẢI HỌC TIÊU BIỂU VÀ NHỮNG ĐÓNG GÓP CỦA HỌ

1. Freidrich Schleiermacher và Wilhelm Dilthey - những "người cha" của chú giải học hiện đại, những người thực sự đưa chú giải học vào lĩnh vực triết học

a. Freidrich Schleiermacher[1]

Freidrich Schleiermacher (1768-1814) là nhà triết học, nhà thần học và mục sư Tin lành. Năm 1804, ông trở thành giáo sư thần học ở Đại học Halle - Wittenberg, Đức. Schleiermacher thường được coi là "người cha của chú giải học phổ quát hiện đại". Nếu trước kia, các nhà chú giải thường gắn chú giải học với việc giải thích một văn bản cụ thể, thì Schleiermacher lần đầu tiên từ góc độ triết học đã hệ thống hóa lý luận chú giải học. Thay vì tập trung vào nguyên bản cần lý giải, *chú giải học chuyển sang nghiên cứu bản thân sự lý giải.* Schleiermacher định nghĩa chú giải học phổ quát là học thuyết về nghệ thuật thấu hiểu.

---

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher sinh ở Breslau, nước Phổ. Năm 1787, ông vào học thần học ở trường Đại học Halle. Sau khi tốt nghiệp, ông làm mục sư ở nhiều nơi và đến năm 1804, giữ chức giáo sư thần học ở trường Đại học Halle cho đến năm 1807. Sau khi trường Đại học Béclin thành lập năm 1810, ông giữ chức giáo sư thần học ở trường này cho đến khi qua đời. Trong thời gian này ông cũng được bầu làm thư ký Viện Hàn lâm khoa học Phổ.

Với tinh thần như vậy, Schleiermacher đi sâu nghiên cứu một số vấn đề phương pháp luận chung của chú giải học. Chú giải học không dừng ở phương pháp cụ thể mà đã trở thành lý luận nhận thức. Ông phân ra hai khía cạnh hay hai mặt của sự giải thích: *giải thích về mặt ngữ pháp* (grammatical interpretation) và *giải thích về mặt tâm lý* (psychological interpretation). Giải thích về mặt ngữ pháp là sự thông hiểu đối tượng trên cơ sở nắm vững ngôn ngữ của tác giả và văn bản. Sai lầm có thể xảy ra khi người giải thích hiểu không đúng từ ngữ, câu văn của tác giả. Giải thích về mặt tâm lý là sự thông hiểu đối tượng thông qua việc nắm vững tâm lý, cá tính, tư tưởng, mục đích của tác giả, bối cảnh lịch sử của tác phẩm. Sai lầm có thể xảy ra khi người giải thích không hiểu được cá tính, mục đích của tác giả. Hai mặt này có sự tác động, quy định lẫn nhau.

Một trong các nguyên tắc cơ bản của chú giải học phổ quát của Schleiermacher là *nguyên tắc vòng tròn chú giải.* Nguyên tắc này nói lên mối quan hệ quy định lẫn nhau giữa chú giải bộ phận và chú giải toàn thể một tác phẩm.Thấu hiểu và giải thích toàn bộ một tác phẩm chỉ có thể thực hiện được nhờ thấu hiểu và giải thích từng bộ phận của nó. Mặt khác, chú giải bộ phận sẽ không thể thực hiện được một cách sâu sắc và chính xác, nếu không thấu hiểu được toàn bộ tác phẩm.Tuy nhiên, trong vòng tròn chú giải này phải có *điểm xuất phát* của nó. Trước hết người chú giải phải hiểu *sơ bộ* toàn thể tác

phẩm. Thấu hiểu toàn thể được coi như là thấu hiểu "*sơ bộ*", "*tiền thấu hiểu*" và được dùng làm điểm xuất phát để thấu hiểu bộ phận. Thấu hiểu bộ phận đến lượt nó là cơ sở để thấu hiểu toàn bộ. Như vậy, thấu hiểu một tác phẩm không phải là việc làm một lần là xong, mà là *quá trình*. Ví dụ, để thấu hiểu và giải thích một tác phẩm kinh điển, trước hết chúng ta phải hiểu sơ bộ về tác giả, hoàn cảnh ra đời của tác phẩm, mục đích và những nội dung tư tưởng cơ bản của tác phẩm. Trên cơ sở hiểu biết sơ bộ như vậy, chúng ta đi sâu vào từng chương, tiết, từng nội dung tư tưởng cụ thể của tác phẩm để phân tích và giải thích. Sau khi đã hiểu được tất cả những nội dung cụ thể của tác phẩm, chúng ta mới có thể thấu hiểu được toàn bộ tác phẩm trong chỉnh thể một cách đầy đủ, chính xác hơn cách hiểu ban đầu. Tuy nhiên, việc nghiên cứu không dừng lại ở đây, mà tiếp tục *tiến lên với một vòng tròn khác cao hơn, ngày càng đi sâu hơn.*

Tư tưởng về vòng tròn chú giải được Dilthey, Heidegger, Gadamer,... và các nhà chú giải học ngày nay tiếp tục phát triển. Vòng tròn chú giải không phải là một vòng tròn khép kín, mà là sự phát triển theo *chu kỳ*, theo *vòng lò xo* hay theo cách nói nôm na trong tiếng Việt là theo "vòng trôn ốc"[1].

---

1. Xem Grant R. Osbone: *"Vòng trôn ốc của sự chú giải: Giới thiệu một cách toàn diện về giải thích Kinh thánh"* (*The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*), InterVarsity Press, Illinois, 2006.

b. Wilhelm Dilthey[1]

Wilhelm Dilthey (1833-1911), nhà triết học, lịch sử học và chú giải học người Đức. Ông đã từng giữ chức giáo sư Đại học Béclin và cũng được coi là một trong những "người cha của chú giải học hiện đại". Theo ông, để lý giải xã hội chỉ dùng phương pháp khoa học tự nhiên thì không đủ, mà phải dùng phương pháp khoa học nhân văn. Chi phối đời sống xã hội không phải là quan hệ nhân quả máy móc mà là hoạt động có ý thức và tình cảm của con người. Nhận thức tự nhiên thì chỉ dựa vào kinh nghiệm cảm tính, trong khi đó nhận thức xã hội chủ yếu phải dựa vào kinh nghiệm sống của con người. Dilthey chẳng những thừa nhận mà còn đánh giá cao về vai trò của khoa học xã hội. Theo ông, giới tự nhiên là thế giới bên ngoài, xa lạ với con người. Chỉ có xã hội mới là thế giới của con người. Để nhận thức tự nhiên, các khoa học tự nhiên sử dụng phương pháp "giải thích"; để nhận thức các hiện tượng tinh thần, các khoa học tinh thần phải sử dụng phương pháp "thấu hiểu".

---

1. Wilhelm Dilthey sinh năm 1833, ở làng Biebrich, gần Wiesbaden, Nassau, nước Đức. Ông học về thần học ở trường Đại học Heidelberg, nhưng sau đó chuyển đến trường Đại học Béclin. Năm 1864, ông nhận học vị tiến sĩ ở Béclin. Ông được bổ nhiệm làm giáo sư ở các trường đại học: Basel (năm 1866), Kiel (năm 1868), Breslau (năm 1871). Từ năm 1882, ông giữ chức giáo sư trường Đại học Béclin cho đến khi qua đời năm 1911.

Chính vì thế, Dilthey và cả Schleiermacher đều xem chú giải học là phương pháp luận riêng của triết học và khoa học nhân văn, không phải là của khoa học tự nhiên.

2. Chú giải học hiện sinh của Martin Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) là một nhà triết học hiện sinh Đức, người mở ra một giai đoạn mới trong sự phát triển của chú gải học; từ nghệ thuật hay phương pháp luận giải thích, chú giải học đã trở thành *bản thể luận triết học.*

Trong tác phẩm *Tồn tại và thời gian (Being and Time)* xuất bản năm 1927, Heidegger cho rằng nhiệm vụ cơ bản của chú giải học cũng như của triết học nói chung là truy tìm ý nghĩa của tồn tại. Như vậy, chú giải học hiện sinh không dừng lại ở sự giải thích một tác phẩm kinh điển, mà hướng tới giải thích, hiểu thấu *tồn tại*, vì thế nó được coi là *bản thể luận triết học.* Là một nhà hiện sinh chủ nghĩa, Heidegger lấy "hiện sinh" ("tồn tại" ở đây thường được dịch là "hiện hữu", "hiện sinh") làm điểm xuất phát. Hiện sinh được Heidegger và các nhà hiện sinh hiểu là *tồn tại của mỗi cá nhân riêng lẻ với những xúc cảm như lo âu, trăn trở, đau khổ và sự tự do tuyệt đối trong việc lựa chọn giá trị, lối sống, con đường cho chính mình.*

Heidegger áp dụng hiện tượng học vào chú giải học, được gọi là "hiện tượng học chú giải". Là người học trò và giúp việc cho Edmund Husserl, tất nhiên Heidegger

chịu ảnh hưởng hiện tượng học của Husserl, nhưng Heidegger luôn luôn thể hiện sự bất đồng với Husserl trong lĩnh vực này.

Heidegger nhấn mạnh mối quan hệ giữa ngôn ngữ và tồn tại. Chỉ thông qua ngôn ngữ thì tồn tại (hiện sinh) mới được biểu hiện ra. Không phải chúng ta nói một ngôn ngữ mà "ngôn ngữ đang nói"[1] với chúng ta.

3. Chú giải học của Hans-Georg Gadamer

Hans - Georg Gadamer (1900-2002), nhà triết học, chú giải học người Đức[2].

---

1. "Die Sprache spricht" (*language speaks*) là cụm từ tiếng Đức được Heidegger dùng lần đầu trong bài giảng về ngôn ngữ năm 1950 và được nhắc lại nhiều lần trong những tác phẩm sau đó.

2. Gadamer sinh ở Marburg, nước Đức và lớn lên ở Breslau. Cha của Gadamer là giáo sư ngành dược ở Breslau, sau đó là giáo sư hóa dược ở trường Đại học Marburg; mẹ ông mất lúc Gadamer mới được 4 tuổi. Gadamer không theo học khoa học tự nhiên như ý muốn của người cha, mà lại say mê nghiên cứu triết học và nhân văn. Năm 1918, ông học đại học ở Breslau, năm sau chuyển đến Marburg cùng với cha. Sau khi tốt nghiệp ở Marburg, Gadamer chuyển đến trường Đại học Freiberg và trở thành học trò của Heidegger. Ông cũng nghiên cứu hiện tượng học của Husserl. Khi Heidegger nhận chức giáo sư ở trường Đại học Marburg, Gadamer cũng chuyển đến đó. Trong đầu thập niên 1930, Gadamer giảng dạy ở Marburg. Năm 1938, Gadamer được phong chức giáo sư ở trường Đại học Leipzig, và được giữ chức hiệu trưởng của trường này từ năm 1946. Sau khi bỏ Đông Đức sang Tây Đức, Gadamer nhận chức giáo sư Đại học Heidelberg năm 1949 thay cho Karl Jaspers. Gadamer được nhiều trường đại học ở Đức, Tiệp Khắc, Nga, Mỹ, Canađa phong tiến sĩ danh dự.

Tác phẩm *Chân lý và phương pháp*[1] của Gadamer xuất bản năm 1960 là tác phẩm tiêu biểu trình bày một cách tỉ mỉ lý luận chú giải học của Gadamer. Trong tác phẩm này, Gadamer nghiên cứu lịch sử phát triển của chú giải học qua các thời kỳ lịch sử. Theo ông, trong truyền thống xưa, chú giải học được chia thành hai yếu tố: subtilitas intelligendi (understanding - thấu hiểu) và subtilitas explicandi (interpretation - giải thích) và sau đó một yếu tố thứ ba - subtilitas applicandi (application - vận dụng) được thêm vào, và như vậy chú giải học được coi là tài năng nhiều hơn là phương pháp[2]. Gadamer chia sẻ quan điểm cho rằng chú giải học trước và trên hết là thấu hiểu văn bản[3]. Ông nói: "Chú giải học có nhiệm vụ phát hiện ra toàn bộ ý nghĩa ở mọi quan hệ của nó"[4].

Ngay trong Lời nói đầu của cuốn sách, Gadamer đã khẳng định "Chú giải học... không phải là một phương

1. Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London and New York, 2006.

2. Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, *Ibid*, p. 306. Từ *subtilitas* (tiếng Latinh) có nghĩa là sự khôn khéo, tài năng.

3. "The task of hermeneutics was first and foremost the understanding of texts", Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, *Ibid*, p. 393.

4. "Hermeneutics has the task of revealing a totality of meaning in all its relations", Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, *Ibid*, p. 467.

pháp luận của khoa học nhân văn, mà là một cố gắng hiểu các khoa học nhân văn thực sự là gì... và cái gì đã kết nối chúng với toàn bộ kinh nghiệm của chúng ta về thế giới". Theo ông, mục đích và đối tượng của chú giải học "không phải là một nghệ thuật hay kỹ thuật thấu hiểu như chú giải học văn hóa truyền thống hay chú giải học thần học đã tìm cách hiểu như vậy"[1].

Trong cuốn sách, Gadamer luận chứng cho tính phổ biến của chú giải học, coi nó là một bộ phận của triết học, khắc phục hạn chế của các cách hiểu trước đây coi chú giải học chỉ là cơ sở phương pháp luận của khoa học nhân văn. Ông nói: "Như vậy, chú giải học, như chúng ta đã thấy đó, là một khía cạnh phổ biến của triết học, và không phải chỉ là cơ sở phương pháp luận của cái gọi là khoa học nhân văn"[2].

Trong quan điểm chú giải học của mình, Gadamer nhấn mạnh *tính lịch sử của sự chú giải.* Những điều kiện, hoàn cảnh lịch sử khác nhau giữa người lý giải và đối tượng lý giải là một trong những nguyên nhân làm cho sự lý giải thiếu trung thực và chính xác. Do vậy, người lý giải cần phải vượt qua những giới hạn về thời

1. Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method, Ibid*, p. xxxii.

2. "Thus hermeneutics is, as we have seen, a universal aspect of philosophy, and not just the methodological basis of the so-called human sciences" (Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method, Ibid*, p. 471).

gian và thành kiến hiện tại mới có thể đạt được tính chân thực lịch sử khi giải thích một văn bản đã ra đời trong quá khứ. Tuy nhiên, việc hiểu và giải thích một văn bản đương thời cũng có những khó khăn nhất định của nó do thành kiến của thời đại, vì vậy cần phải có một khoảng cách thời gian nhất định chúng ta mới có thể đánh giá được một cách đầy đủ giá trị chân thực của văn bản.

Gadamer cũng chịu ảnh hưởng rất lớn tư tưởng của Heidegger về vai trò của ngôn ngữ trong việc thông hiểu và giải thích. Ngôn ngữ có vai trò rất quan trọng trong chú giải học triết học của Gadamer nên ông đã dành một phần lớn trang viết trong cuốn sách để phân tích vai trò của ngôn ngữ. Ông chứng minh rằng, thế giới chỉ tồn tại với con người thông qua ngôn ngữ và con người hiểu biết và giải thích thế giới bằng ngôn ngữ, vì thế ông khẳng định: "Ngôn ngữ là chân trời của bản thể luận chú giải học"[1]. Mặt khác, con người tiếp thu truyền thống quá khứ cũng bằng ngôn ngữ; con người thấu hiểu và giải thích văn bản cũng thông qua ngôn ngữ, cho nên ông khẳng định: "Ngôn ngữ là phương tiện truyền tải của kinh nghiệm chú giải học"[2].

---

1. "Language as horizon of a hermeneutic ontology" (Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, *Ibid*, p. 436).

2."Language as the medium of hermeneutic experience" (Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, *Ibid*, p. 385).

4. Chú giải học của Paul Ricœur

Paul Ricœur[1] (1913-2005), nhà triết học Pháp, giáo sư triết học trường Đại học Sorbonne, người đã phát triển *hiện tượng học chú giải.*

- Hiện tượng học chú giải (hermeneutic phenomenology)

Heidegger, Gadamer và Ricœur là những đại biểu hàng đầu trong phong trào hiện tượng học chú giải. Hiện tượng học đã trở thành chú giải học khi phương pháp hiện tượng học được dùng để giải thích, không còn đơn thuần là hiện tượng học siêu nghiệm nữa. Hiện tượng học chú giải của Paul Ricœur thông qua việc nghiên cứu thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật, ngôn ngữ để phát hiện

1. Paul Ricœur sinh năm 1913 ở Valence, Drôme, nước Pháp trong một gia đình theo đạo Tin lành. Cha chết trong Chiến tranh thế giới thứ nhất khi ông mới 2 tuổi, Ricœur được ông bà nội và người dì nuôi nấng với một khoản trợ cấp nhỏ dành cho trẻ mồ côi do chiến tranh. Ricœur tốt nghiệp cử nhân ở trường Đại học Rennes năm 1933 và năm sau thì vào học triết học ở trường Đại học Sorbonne. Tại đây ông chịu ảnh hưởng của nhà triết học hiện sinh hữu thần Gabriel Marcel. Năm 1939 ông tham gia quân đội Pháp và năm sau bị Đức Quốc xã bắt cầm tù trong 5 năm.Trong thời gian từ năm 1948-1956, ông giảng dạy ở khoa Thần học trường Đại học Strasbourg. Ông nhận học vị tiến sĩ năm 1950. Ông nổi tiếng là một chuyên gia về hiện tượng học, một loại triết học đang nổi lên ở Pháp khi đó. Năm 1956, Ricœur được phong chức giáo sư về triết học đại cương ở trường Đại học Sorbonne và từ đó trở thành một nhà triết học nổi tiếng ở Pháp. Trong sự nghiệp nghiên cứu Ricœur đã viết 500 bài báo và 30 quyển sách. Ông nhận được học vị tiến sĩ danh dự của nhiều trường đại học trên thế giới, hàng chục giải thưởng quốc tế, trong đó có Giải thưởng Kyoto về nghệ thuật và triết học (năm 2000) và Giải thưởng John W. Kluge về khoa học xã hội và nhân văn (năm 2004).

ra ý nghĩa của cuộc sống đằng sau những hiện tượng ấy. Cũng giống như Gadamer, Ricœur đặc biệt chú ý chức năng của ngôn ngữ.

Khác với Heidegger và Gadamer, những người đã quá nhấn mạnh mặt bản thể luận của hiện tượng học và chú giải học, Paul Ricœur luận chứng rằng bản thể luận không thể tách rời phương pháp luận và nhận thức luận. Trong chú giải học của mình, Paul Ricœur đặt cơ sở cho sự thống nhất giữa ba mặt: bản thể luận, nhận thức luận và phương pháp luận. Theo Ricœur, bản thể luận của sự lý giải chỉ có thể đạt được thông qua việc nghiên cứu phương pháp luận và các cấp độ của nhận thức luận.

- Chú giải học hoài nghi (hermeneutics of suspicion)

Mặc dù là một nhà triết học thần học, nhưng Ricœur không cổ vũ cho niềm tin tuyệt đối mà lại *đề cao thái độ hoài nghi* trong việc lý giải. Trong tác phẩm *Freud và Triết học* (năm 1970), Paul Ricœur cho rằng, trong việc lý giải tôn giáo có *ba nhà hoài nghi lớn* là Mác, Nietzsche và Freud. Chính thái độ hoài nghi đã giúp tránh được ảo tưởng trong việc giải thích các văn bản.

- Lý luận về giải thích văn bản (theory of textuality)

Ricœur phân biệt giữa lời nói và văn viết, ông chú trọng văn viết và coi văn bản là ngôn ngữ viết. Ông định nghĩa: văn bản là "một thuyết trình bằng ngôn ngữ viết". Văn bản không phải là những câu, chữ rời rạc mà là "một thuyết trình được viết dưới hình thức một *tác phẩm*".

Một tác phẩm là một kết cấu tuân theo những quy tắc nhất định. Ricœur nhận thấy chủ nghĩa hình thức Nga và chủ nghĩa cấu trúc Pháp rất bổ ích cho việc xác định kết cấu của một văn bản.

Năm 2000, Ricœur được trao Giải thưởng Kyoto về nghệ thuật và triết học, vì đã có công (được ghi trong Giải thưởng) "cách mạng hóa phương pháp hiện tượng học chú giải, mở rộng việc nghiên cứu sự giải thích văn bản bao gồm nhiều lĩnh vực rộng lớn nhưng cụ thể, về thần thoại, Kinh Thánh, phân tâm học, lý luận về phép ẩn dụ, lý luận về chuyện kể".

Ngoài những nhà chú giải học nổi tiếng kể trên, một số nhà triết học thuộc trường phái *cấu trúc và hậu cấu trúc* cũng có những đóng góp đáng kể vào lý luận chú giải. Nếu các nhà cấu trúc cho rằng đã có sẵn một cấu trúc trong nền văn hóa quy định toàn bộ câu chuyện huyền thoại, tác phẩm nghệ thuật, từ đó người nghiên cứu, giải thích không dừng lại ở tác phẩm, mà phải đi sâu tìm hiểu truyền thống văn hóa của dân tộc để vạch ra cái cấu trúc ẩn giấu ở đằng sau tác phẩm, quy định nội dung và ý nghĩa của tác phẩm, thì các nhà hậu cấu trúc lại có quan điểm ngược lại. Jacques Derrida, một nhà triết học hậu cấu trúc lại cho rằng "Không có gì ngoài văn bản"[1]; Jacques Derrida phát

1. Jacques Derrida: *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.

triển một phương pháp gọi là "décontruction" (giải cấu) để áp dụng trong việc phân tích tư tưởng của một tác giả thông qua việc mổ xẻ, phân tích cấu trúc bên trong của văn bản tác phẩm. Jacques Derrida và trước đó là Roland Barthes[1] còn cho rằng trong việc giải thích các văn bản nghệ thuật, người đọc có thể phát hiện và bổ sung những ý nghĩa mới của tác phẩm mà ngay cả tác giả của nó cũng chưa hề nghĩ tới.

Một số nhà triết học "hậu hiện đại" cũng có những đóng góp vào sự phát triển và đổi mới chú giải học. Theo nhà triết học Pháp J.F. Lyotard[2], đặc trưng của thời kỳ hậu hiện đại là mất niềm tin vào những "siêu tự sự" (metarécits), trong đó kỳ vọng của chú giải học cổ điển muốn đưa ra một cách giải thích đầy đủ, đúng đắn nhất về một văn bản hay một hiện tượng xã hội, v.v., được Lyotard coi là một trong ba đại sự lớn nhất.

Trong phần *Dẫn nhập* bản dịch tác phẩm *Hoàn cảnh hậu hiện đại*, Bùi Văn Nam Sơn đưa ra nhận xét tóm

---

1. Roland G. Barthes (1915-1980), nhà lý luận văn học, ngôn ngữ, triết học Pháp. Ông giảng dạy ở nhiều trường đại học ở Pháp, Mỹ, Thụy Sĩ. Triết học của ông thuộc chủ nghĩa cấu trúc và hậu cấu trúc.

2. Jean-François Lyotard (1924-1998) sinh ở Versailles, giáo sư Đại học Paris, giảng dạy ở trường Đại học California và nhiều trường đại học khác trên thế giới. Ông là một trong những người sáng lập Trường quốc tế Triết học (Collège International de Philosophie) ở Paris. Cuốn sách nổi tiếng của ông *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (năm 1979) được coi là cái mốc của việc đưa "chủ nghĩa hậu hiện đại" vào trong lĩnh vực triết học.

tắt quan điểm của Lyotard, rằng hình thức thông diễn học (tức 'chú giải học') ấy "không còn đứng vững trước cái nhìn hậu - hiện đại", rằng "việc cắt nghĩa và lý giải những văn bản là "không bao giờ" có thể kết thúc được, trừ khi dùng đến sức mạnh bạo lực", rằng: "bất kỳ việc hiểu ý nghĩa nào cũng không thể kết thúc, không có cách hiểu nào là duy nhất đúng, mà phải "dời lại", phải "triển hạn" vào một tương lai không thể đạt đến được, vì bao giờ cũng có thể đặt lại vấn đề và có cách hiểu mới"; rằng "việc hiểu ý nghĩa phụ thuộc vào những dị biệt, những sự phân biệt, chẳng hạn những 'văn cảnh' trong đó việc hiểu tiến hành: vào những con người khác nhau đang tìm hiểu.., vào những thời điểm khác nhau của việc tìm hiểu..., và vào những mối quan tâm hay lợi ích thúc đẩy việc tìm hiểu..."[1].

III. MỘT SỐ NHẬN XÉT VỀ CHÚ GIẢI HỌC VÀ Ý NGHĨA HIỆN THỜI CỦA NÓ

Chú giải học từ khi ra đời đến nay đã có những đóng góp nhất định và ngày càng có ý nghĩa to lớn trong thời đại ngày nay, không chỉ đối với việc chú giải các tác phẩm kinh điển, mà còn trong việc giải thích các hiện tượng xã hội phức tạp của thế giới hiện nay.

---

1. Jean-François Lyotard (Ngân Xuyên dịch): *Hoàn cảnh hậu hiện đại*, Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2012, tr.31-32.

1. Một số đóng góp của chú giải học

Một là, chú giải học *đã đặt ra một vấn đề quan trọng - vấn đề thông hiểu và giải thích các văn bản*, một vấn đề tưởng như đơn giản nhưng thực ra cực kỳ phức tạp, đã từng gây ra những sai lầm và tổn thất to lớn, do không hiểu đúng tư tưởng của tác giả trong các văn bản.

Vấn đề chú giải văn bản tuy đã được đặt ra từ lâu, nhưng cho mãi đến thời hiện đại, chú giải học mới được nâng lên địa vị là một bộ phận của triết học. Chú giải học tuy chưa phải là một khoa học, nhưng với tư cách là một bộ phận của triết học, nó cung cấp cho chúng ta một hệ thống lý luận và phương pháp có tính phổ quát vận dụng trong thông hiểu và giải thích các văn bản triết học, văn học, nghệ thuật, chuyện kể, thần thoại, tôn giáo, v.v.. Thực tế ở phương Tây, nhiều nhà chú giải học đã gặt hái được nhiều thành tích trong lĩnh vực này. Tuy nhiên, ở nước ta, chú giải học vẫn còn là vấn đề mới mẻ, thậm chí nhiều nhà nghiên cứu lý luận chưa biết đến. Do đó, chúng ta cần đẩy mạnh việc nghiên cứu và phát huy vai trò của chú giải học trong lĩnh vực này.

Hai là, các nhà triết học khác nhau đã có những quan niệm khác nhau về bản chất, nguyên tắc, phương pháp chú giải văn bản. Tuy nhiên, tất cả *đều thống nhất với nhau ở một số yêu cầu và nguyên tắc quan trọng như*:

- Cần phải *hiểu đúng ngôn ngữ của văn bản*. Vấn đề này rất có ý nghĩa đối với chúng ta. Ngôn ngữ tiếng Việt và phương Đông nói chung rất khác với các ngôn ngữ phương Tây, cho nên nhiều thuật ngữ triết học và chính trị, xã hội từ tiếng Hy Lạp, La tinh và các ngôn ngữ khác như Anh, Pháp, Đức khi chuyển ngữ sang tiếng Trung Quốc, tiếng Việt có thể bị hiểu sai hoặc chệch nghĩa[1].

Sự khác nhau giữa tiếng Việt và tiếng Trung Quốc tuy không lớn lắm so với ngôn ngữ phương Tây, nhưng cũng gây ra rất nhiều sự hiểu lầm. Chẳng hạn, các từ "thiện", "ác" trong tiếng Trung Quốc, dịch ra tiếng Anh là "good", "evil" có nghĩa là "tốt", "xấu", không nhất thiết là "lương thiện", "độc ác"; ví dụ, "Thiện tai!" có nghĩa là "Tốt thay!" giống như "Good!" trong tiếng Anh vậy.

Để hiểu thế nào là "tính người", "tính thiện" hay "tính ác" trong quan niệm của Khổng Tử, Mạnh Tử, Tuân Tử, trước hết ta cần hiểu "tính" là gì. Theo Tuân Tử, "tính" là yếu tố tâm lý tự nhiên vốn có, không cần giáo dục, học hành mới có, như đói thì muốn ăn, khát thì muốn uống, rét thì muốn ấm, ai cũng muốn cho mình nhiều hơn, ai cũng tìm cách lánh nặng tìm nhẹ, lánh hại tìm

1. Xem: Nguyễn Tấn Hùng: *"Về một số thuật ngữ triết học, chính trị - xã hội có nguồn gốc từ tiếng nước ngoài"*, *Tạp chí Triết học*, số 4, 2009, tr.71-76; *"Bàn thêm về một số thuật ngữ triết học, chính trị - xã hội có nguồn gốc từ tiếng nước ngoài"*, *Tạp chí Triết học*, số 1, 2010, tr.70-74.

lợi, v.v. mà ông gọi là "tính ác" (tính xấu). Khổng Tử nói: "Tính tương cận dã, tập tương viễn dã"[1], trong đó "tính tương cận" có nghĩa là "tính người thì gần nhau", nhưng không phải "giống nhau" theo cách giải thích của một số dịch giả. Ví dụ, trong cuốn "*Luận ngữ - Thánh kinh của người Trung Hoa*", Hồ Sĩ Hiệp giải thích: Khổng Tử nói rằng: "Người ta hết thảy đều giống nhau, vì ai nấy đều có cái bản tính lành; nhưng bởi nhiễm thói quen, nên họ thành ra xa cách nhau"[2]. Còn thế nào là "tập tương viễn", Đoàn Trung Còn giải thích: "Cái bẩm tánh lành ban sơ làm cho người ta gần giống nhau, nhưng vì thói quen, vì nghề nghiệp, kẻ thì giữ được nết lành, kẻ lại nhiễm tánh ác, cho nên họ xa khác nhau. Ví dụ: Nhà học đạo, kẻ bán cá"[3]. Cả hai dịch giả đều giải thích chữ "tập" của Khổng Tử thành "nhiễm thói quen", tức nhiễm những thói hư, tật xấu ngoài xã hội. Nếu tra các từ điển Hán Việt thì ta thấy rằng "tập" có nghĩa cơ bản là "rèn luyện thành thói quen", như trong cụm từ "học tập" (Khổng Tử nói: 'Học nhi thời tập chi bất diệc duyệt hồ'). "Học" là nhằm thấu hiểu về lý thuyết; còn "tập" là rèn luyện kỹ năng bằng cách làm đi làm lại nhiều lần thành thói quen; đây

1. Khổng Tử: *Luận ngữ* - Dương Hóa.

2. Hồ Sĩ Hiệp (biên soạn), Trần Kiết Hùng (hiệu đính): *Luận ngữ - Thánh kinh của người Trung Hoa*, Nxb. Đồng Nai, 1996, tr.58.

3. Đoàn Trung Còn (biên dịch), *Tứ thư (trọn bộ 4 tập): Đại học, Trung dung, Luận ngữ, Mạnh Tử*, Nxb. Thuận hóa, 2006, tr.269.

là việc làm chủ động có ý thức trước hết là của cá nhân không phải là "nhiễm" từ bên ngoài. Trong các bản dịch *Luận ngữ* ra tiếng Anh, "tập" được dịch là "practice"[1].

- Cần phải *hiểu đúng tâm lý, tư tưởng của tác giả* và cần phải *nắm vững hoàn cảnh lịch sử của tác phẩm.* Đây cũng là hai yêu cầu rất quan trọng mà chú giải học đã nêu ra. Chẳng hạn, để giải thích và đánh giá đúng về chủ nghĩa hiện sinh, chúng ta phải hiểu được hoàn cảnh và tâm trạng bi quan của những con người là nạn nhân của hai cuộc chiến tranh thế giới, nhưng không tìm ra lối thoát, và tâm lý cá nhân của những nhà triết học hiện sinh, đó là phản ứng của những con người có tư tưởng tự do cực đoan đối với những ràng buộc của xã hội, trong đó có cơ chế hôn nhân, gia đình. Ví dụ, các nhà nghiên cứu về Simone de Beauvoir đều không quên một số đặc điểm cá nhân của nhà văn nữ hiện sinh này, như ngay từ tuổi vị thành niên bà đã thích sống tự do, không chấp nhận sự kiểm soát của cha mẹ nên không chịu ở với gia đình mà ra ngoài thuê nhà ở riêng. Beavoir đã cự tuyệt lời cầu hôn của Sartre trước mặt cha mình và còn cho rằng chấp nhận hôn nhân ràng buộc là một điều ngu ngốc. Việc Sartre tuy có rất nhiều người tình trong

1. Trong bản dịch của James Legge "Practice" được sử dụng phổ biến nhất, câu nói trên của Khổng Tử được dịch: The Master said, "By nature, men are nearly alike; by practice, they get to be wide apart" ("Về bản tính thì con người gần nhau; do rèn luyện mà họ cách xa nhau").

đó Beauvoir là một, nhưng ông không chấp nhận quan hệ hôn nhân với bất kỳ ai, và việc Sartre từ chối giải thưởng Nobel chỉ có thể được giải thích bằng tư tưởng tự do tuyệt đối của ông.

- *Nguyên tắc "vòng tròn chú giải"* của Schleiermacher được các nhà chú giải học tiếp tục phát triển về sau là rất bổ ích và cần phải được vận dụng trong việc thông hiểu và giải thích một tác giả, một tác phẩm hay một trường phái. Nhiều sai sót trong việc dịch và giải thích văn bản là do vi phạm nguyên tắc này, cụ thể là không lấy việc thấu hiểu toàn bộ làm cơ sở cho việc thấu hiểu bộ phận, và ngược lại, thấu hiểu toàn bộ lại không được căn cứ trên việc thấu hiểu bộ phận. Ví dụ, nhiều người cho rằng mình đã thấu hiểu được chủ nghĩa Mác - Lênin, nhưng thực ra họ chỉ biết được một số câu chữ, tư tưởng đơn lẻ, không có hệ thống, chẳng hạn, hiểu quan điểm chủ nghĩa Mác về tôn giáo chỉ ở một câu nói: "Tôn giáo là thuốc phiện của nhân dân". Thật ra, C. Mác cũng chỉ ra mặt tích cực của tôn giáo đối với đời sống tinh thần và đạo đức của xã hội như: "Tôn giáo... là trái tim của thế giới không có trái tim, ... là tinh thần của những trật tự không có tinh thần"[1].

Ba là, các nhà chú giải học đã có một cố gắng đáng được khuyến khích là *mở rộng đối tượng của chú giải học*

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 1, tr. 570.

từ chỗ giải thích văn bản và tác giả sang nghiên cứu bản thân hoạt động chú giải.

Bởi vì, việc giải thích các hiện tượng tự nhiên thì tương đối đơn giản và dễ đạt được sự thống nhất hơn là việc giải thích các hiện tượng xã hội, cho nên, các nhà chú giải học đã có lý khi tập trung mọi nỗ lực vào việc nghiên cứu, thấu hiểu và giải thích các văn bản và hiện tượng xã hội mà thôi.

Bốn là, trong việc thấu hiểu và giải thích các hiện tượng xã hội, chú giải học đã vạch ra một số đặc trưng phân biệt với việc giải thích các hiện tượng tự nhiên, giúp chỉ ra nguyên nhân và biện pháp khắc phục những thiếu sót bất cập đã từng có. Wilhelm Dilthey có lý khi chỉ ra tính đặc thù trong việc "thấu hiểu" các hiện tượng xã hội. Đời sống xã hội là toàn bộ hoạt động có ý thức của con người với những quan hệ nhiều mặt, phức tạp, do vậy người giải thích *cần phải có những kinh nghiệm sống nhất định.*

Năm là, quan điểm của một số nhà hậu cấu trúc cho phép người đọc có thể sáng tạo, bổ sung những ý nghĩa mới cho các tác phẩm nghệ thuật là một quan niệm cần được *lưu ý và xem xét* và bổ sung vào lý luận chú giải.

Ca dao, tục ngữ, dân ca, chuyện cổ tích, huyền thoại, thậm chí các văn bản Kinh Thánh, v.v., đều là *những sáng tác dân gian* nên là "những văn bản mở". Qua các thế hệ, thời đại, chúng đã không ngừng được bổ sung về nội dung và ý nghĩa. Do vậy, hiện nay chúng ta cũng

có quyền phát triển và bổ sung những ý nghĩa mới cho chúng nhằm mục đích tăng thêm tính thuyết phục trong việc giáo dục truyền thống, giá trị nhân văn, đạo đức. Vì lý do đó, các nhà thần học đã có lý khi coi chú giải học như là một nghệ thuật quan trọng bậc nhất trong việc giải thích Kinh Thánh.

Ở nước ta, các câu chuyện huyền thoại, cổ tích cũng đã nhận được những giải thích mới và bổ sung những ý nghĩa mới. Ví dụ, chuyện Thánh Gióng trong kháng chiến chống Pháp, chống Mỹ được phát hiện thêm một ý nghĩa mới như sau: trong truyền thống đánh giặc của người Việt Nam, ngoài việc sử dụng phương tiện hiện đại (ngựa sắt phun lửa), còn phải tận dụng những phương tiện thô sơ (sử dụng cả những cây tre để giết giặc). Huyền thoại về "Hồ Hoàn Kiếm" cũng được một người nước ngoài phát hiện và bổ sung thêm một ý nghĩa mới: người Hà Nội (và người Việt Nam nói chung) rất yêu chuộng hòa bình, họ chỉ mượn kiếm để chiến đấu cho độc lập của Tổ quốc, nhưng sau khi giành được độc lập rồi thì họ trả lại kiếm (hoàn kiếm) vì không có ý định gây chiến với ai nữa.

Tuy nhiên, đối với những văn bản không phải hư cấu (non-fiction), như những văn bản khoa học, triết học, lịch sử, chính trị - xã hội, v.v., thì lại là một vấn đề khác. Người giải thích *phải tuyệt đối trung thành với từng câu chữ, ý tứ trong văn bản, không được thêm bớt, bịa đặt thêm bất cứ một chi tiết nào.* Khi dịch những văn bản này thì phải dùng ngôn từ chân phương, rõ nghĩa, không

được dùng hình tượng bay bướm, sáo rỗng. Ví dụ, động tính từ "умирающий"trong tiếng Nga được Lênin dùng hiểu đúng phải là *đang chết* hay *đang suy vong*, không phải là "giãy chết".

2. Một số hạn chế của chú giải học

Các nhà chú giải học trong lịch sử thường là những nhà triết học duy tâm, thần học nên lý luận chú giải của họ không tránh khỏi những phiến diện.

Một là, một số nhà chú giải có *tham vọng đưa bản thể luận vào đối tượng chú giải.* Chú giải học có thể mở rộng đối tượng của nó từ giải thích văn bản sang nghiên cứu bản thân hoạt động chú giải, nhất là chú giải các hiện tượng xã hội, tuy nhiên có một vấn đề được đặt ra, việc giải thích các hiện tượng xã hội đã là nhiệm vụ của nhiều chuyên ngành triết học truyền thống, như bản thể luận, triết học chính trị, triết học đạo đức, triết học văn hóa, triết học tôn giáo, v.v.. Vậy, sự khác nhau giữa đối tượng của các chuyên ngành này với đối tượng của chú giải học là ở chỗ nào? Cho nên, việc đưa vấn đề *bản thể luận* vào chú giải học, như quan niệm của Heidegger coi Dasein (hiện sinh) là đối tượng của chú giải, là vấn đề cần được xem xét lại.

Chúng tôi cho rằng *chú giải học không phải là bản thể luận*, vì nó không đưa ra một sự giải thích cụ thể về một hiện tượng xã hội nào, mà chỉ nghiên cứu, so sánh các cách giải thích khác nhau đã có, phân tích những điểm hợp lý và bất cập của từng cách giải thích, rút ra

những yêu cầu, phương pháp giải thích các hiện tượng xã hội làm cơ sở cho việc khắc phục những thiếu sót trong các cách giải thích đã có và đề ra cách giải thích mới hợp lý hơn. Tất nhiên, không ai cấm một nhà chú giải học đi giải thích một hiện tượng xã hội, như Heidegger giải thích *tồn tại*, vì nhà chú giải học cũng là một nhà triết học, nhưng không vì thế mà coi *tồn tại* là một đối tượng của chú giải học.

Hai là, nhiều nhà chú giải học coi hoạt động chú giải chỉ là một *nghệ thuật* mang đậm tính chủ quan, *chưa chú trọng đầy đủ đến tính khách quan, khoa học của hoạt động chú giải.* Nếu coi hoạt động chú giải chỉ là một nghệ thuật chủ quan thì một quan điểm sai trái cũng có thể giải thích thành chân lý, một hiện tượng xã hội ngẫu nhiên cũng có thể giải thích thành tất nhiên, quy luật. Cho nên, theo chúng tôi, nên xem chú giải học là một bộ môn xã hội học nằm trong triết học. Chú giải không phải là một nghệ thuật thuần túy, mà là *nghệ thuật phục vụ cho việc đi tìm chân lý.*

Ba là, các nhà chú giải học tuy có đề cập vai trò của kinh nghiệm sống của người giải thích, nhưng *chưa nói đến nhiều hạn chế chủ quan khác của bản thân người giải thích có ảnh hưởng rất lớn đến kết quả chú giải.* Theo chúng tôi, những hạn chế có thể ở mấy điểm sau:

- *Điều kiện lịch sử của sự giải thích* (như tình trạng nghèo đói, chiến tranh), *mục đích của sự giải thích* (như việc giải thích phục vụ cho một mục đích chính trị, tôn

giáo nào đó). Chẳng hạn, việc giải thích Kinh Thánh của một nhà thần học sẽ khác với một người vô thần, vì họ có những mục đích khác nhau. Nhà thần học với niềm tin tôn giáo của mình thì luôn luôn tìm cách giải thích, chứng minh cho sự đúng đắn của Kinh Thánh, còn người vô thần lại luôn tìm cách vạch ra mâu thuẫn để bác bỏ. Mỗi cách giải thích đều có mặt đúng nhưng cũng có yếu tố phiến diện, cho nên chúng ta không thể căn cứ vào một cách giải thích duy nhất. Trong điều kiện ngày nay, cách giải thích Kinh Thánh của thần học cũng có nhiều điều khác với cách giải thích thời Trung cổ và việc giải thích tôn giáo của chủ nghĩa vô thần hiện nay cũng có tính chất mềm dẻo hơn trước đây, vì tôn giáo và vô thần đã gặp nhau ở *một mục đích chung* là chung sức xây dựng đời sống tinh thần và đạo đức của xã hội.

- Định kiến, thành kiến cá nhân, tính phiến diện của một thế giới quan, một ý thức hệ có ảnh hưởng đến thái độ thiên lệch, thiếu khách quan của người chú giải.

- Tâm lý cá nhân, như tư tưởng bi quan, thậm chí quá lạc quan, thái độ cực đoan, bất mãn, ảo tưởng, nôn nóng, cá nhân, ích kỷ, v.v., đều có tác dụng hạn chế đến khả năng tiếp cận vấn đề một cách khách quan.

Sigmund Freud đứng trên lập trường phân tâm học để giải thích các vấn đề mỹ học, nghệ thuật, tôn giáo, chiến tranh và hòa bình, v.v., ông luôn luôn viện đến "libido" và "phức cảm Oedipus", coi đó như là những *động lực tình dục* của tất cả các hiện tượng xã hội. Ta có thể lấy ví

dụ việc S. Freud dùng "phức cảm Oedipus" để giải thích các bức tranh khác của Leonardo da Vinci, các vở kịch của Shakespeare; giải thích hiện tượng tôn giáo (trong tác phẩm "Vật tổ và cấm kỵ"); nhất là việc giải thích hiện tượng chiến tranh và hòa bình (trong thư phúc đáp của S. Freud gửi Albert Einstein tháng 9-1932). Thật ra, *tình dục chỉ là động lực của một số hành vi nào đó của cá nhân, không thể nâng lên thành động lực cơ bản của mọi hoạt động xã hội.*

Trong lịch sử triết học, xã hội học, tâm lý học, v.v., khi một nhà nghiên cứu phát hiện ra một yếu tố mới thì thường cho rằng *yếu tố này là quyết định tất cả* và phủ nhận các quan điểm đối lập. Các nhà thực chứng lôgích thì tuyệt đối hóa *tri thức thực chứng* và phủ nhận vai trò của siêu hình học. Karl Popper thì tuyệt đối hóa *phương pháp diễn dịch* và *khả năng phủ chứng* nên đã phủ nhận phương pháp quy nạp và khả năng chứng thực. Các nhà hiện sinh đều *phủ nhận vai trò quyết định của hoàn cảnh khách quan*, chẳng hạn, Jean Paul Sartre cho rằng mỗi người hoàn toàn tự do lựa chọn cái mà mình sẽ trở thành; Simone de Beauvoir tuyệt đối hóa yếu tố tâm lý chủ quan khi coi đó là nguyên nhân cơ bản của bất bình đẳng giới. Chủ nghĩa thực dụng lại quá nhấn mạnh hiệu quả thực tế trước mắt. Chủ nghĩa xã hội trước đổi mới do đề cao chủ nghĩa tập thể và chế độ công hữu một cách thái quá nên không thấy được vai trò của chế độ tư hữu và kinh tế tư nhân.

Cho nên, để tránh được những sai lầm gây ra do những nguyên nhân nói trên, *chúng ta cần phải cảnh giác đối với những tư tưởng cực đoan khi quá đề cao hoặc tuyệt đối một yếu tố nhất định.* Khi nghiên cứu, giải thích một vấn đề, chúng ta cần đặt nó trong mối quan hệ toàn diện, tất nhiên cần phải kế thừa những điểm hợp lý trong mỗi cách giải thích nhưng không đứng hẳn về một cách tiếp cận, mà *phải kết hợp nhiều cách tiếp cận khác nhau.* Chúng ta cần tỉnh táo mới phát hiện được những yếu tố cực đoan trong một hệ tư tưởng nhất định để tránh được những cách hiểu và giải thích vấn đề một cách cực đoan.

Bốn là, các nhà xã hội học *không chú ý đến vai trò của thực tiễn đối với hoạt động chú giải.* Chỉ khi gắn với thực tiễn, chúng ta mới có thể phân biệt được chân lý và sai lầm trong việc giải thích các hiện tượng xã hội đã từng có từ trước đến nay.

- *Việc nghiên cứu nếu thiếu kinh nghiệm thực tiễn thì không thể giải thích các hiện tượng xã hội một cách đúng đắn được.* Ví dụ, cách hiểu tiêu cực và thái độ phủ định đối với chế độ tư hữu và kinh tế tư nhân trong thời kỳ trước đổi mới là do thiếu kinh nghiệm về kinh tế thị trường. Việc quản lý một xã hội ngày càng phức tạp với nhiều loại tội phạm dã man giúp ta thấy được ngày càng rõ hơn vai trò không thể thiếu được của tôn giáo đối với đời sống đạo đức của xã hội.

- Trong việc giải thích, đánh giá ý nghĩa của một văn bản, tư tưởng cần phải căn cứ vào hiệu quả thực tiễn của nó.

Ví dụ, Truyện Kiều của Nguyễn Du được nhân dân Việt Nam và nhiều nhà nghiên cứu trên thế giới đánh giá cao không phải chủ yếu ở mặt văn chương của nó mà là ở tư tưởng nhân ái, khoan dung, đề cao vai trò của đạo đức trong cuộc sống, nhất là tư tưởng lạc quan về một tương lai tươi sáng, mùa xuân sẽ thay thế mùa đông; sương mây sẽ tan để trả lại một bầu trời quang đãng, v.v.. Các chính khách Mỹ như Bill Clinton, Joe Biden, Barack Obama cũng đã nhận thức được giá trị tư tưởng này trong Truyện Kiều[1].

Nếu chỉ căn cứ về mặt lôgích thì lý luận vô thần có tính thuyết phục hơn lý luận hữu thần. Nhưng nếu căn cứ trên hệ quả thực tiễn thì ngược lại, tư tưởng hữu thần có vai trò thúc đẩy đạo đức nhiều hơn. Vì thế những nhà

1. Ngày 17-11-2000, trong tiệc chiêu đãi phái đoàn cấp cao Mỹ sang thăm Việt Nam tại Phủ Chủ tịch, Tổng thống Bill Clinton đọc hai câu thơ trong *Truyện Kiều*: "Sen tàn cúc lại nở hoa / Sầu dài ngày ngắn đông đà sang xuân". Tại cuộc chiêu đãi Tổng Bí thư Nguyễn Phú Trọng trưa ngày 7-7-2015 (giờ Mỹ), Phó Tổng thống Mỹ Joe Biden đã dẫn hai câu thơ trong *Truyện Kiều* để nói về quan hệ Mỹ - Việt: "Trời còn để có hôm nay/Tan sương đầu ngõ vén mây giữa trời" ('Thank heaven we are here today. To see the sun through parting fog and cloud'). Trong chuyến thăm Việt Nam, kết thúc bài phát biểu tại Trung tâm Hội nghị quốc gia ở Hà Nội ngày 24-5-2016, Tổng thống Mỹ Barack Obama đã dùng hai câu Kiều để gửi gắm tâm sự của mình: "Rằng trăm năm cũng từ đây/ Của tin gọi một chút này làm ghi".

thực dụng chủ nghĩa, như William James, John Dewey, mặc dù là những người vô thần nhưng lại cổ vũ cho định hướng tín ngưỡng của xã hội. Chủ nghĩa thực dụng đã có lý khi cho rằng việc xem xét ý nghĩa và vai trò của tín ngưỡng, niềm tin phải gắn với hạnh phúc và sự hướng thiện của con người. Tương tự như vậy, một số vấn đề lý luận triết học hiện nay cũng cần được giải thích lại cho phù hợp với điều kiện mới của thế giới và thực tiễn đổi mới của đất nước, như vấn đề chế độ sở hữu, giai cấp, nhà nước, con người, v.v..

Tóm lại, chú giải học là một bộ môn tuy ra đời đã lâu nhưng không lạc hậu mà ngày càng chứng tỏ vai trò to lớn của nó. Trong thời gian trước đây nó chỉ được sử dụng với mục đích hạn hẹp là để giải thích Kinh Thánh phục vụ cho nhu cầu phát triển tôn giáo, nhưng hiện nay nó được mở rộng ra việc giải thích nhiều văn bản khác và nhất là nghiên cứu bản thân hoạt động chú giải. Đóng góp to lớn của chú giải học là nó đã vạch ra một số yêu cầu và nguyên tắc của hoạt động chú giải không chỉ đối với việc thấu hiểu và giải thích văn bản, mà còn đối với việc giải thích các hiện tượng xã hội, giúp chúng ta ngày càng tiếp cận một cách sâu sắc và chính xác hơn các hiện tượng muôn màu muôn vẻ và phức tạp của đời sống xã hội hiện nay. Tuy nhiên, chú giải học chưa phải là một khoa học hoàn chỉnh, cho nên chúng ta phải có bổn phận đóng góp xây dựng nó để ngày càng đáp ứng được nhu cầu ngày càng cao của hoạt động này.

Chương VII

CHỦ NGHĨA CẤU TRÚC VÀ THUYẾT CẤU TẠO XÃ HỘI

Vào giữa thế kỷ XX, chủ nghĩa cấu trúc trở thành một trào lưu lý luận phát triển mạnh ở Pháp. Sau đó, một khuynh hướng khác ra đời ở Mỹ là thuyết cấu tạo xã hội. Chủ nghĩa cấu trúc và thuyết cấu tạo xã hội có điểm tương đồng và mối liên hệ với nhau, bổ sung cho nhau, do vậy thuyết cấu tạo xã hội được các nhà hậu cấu trúc ủng hộ và vận dụng trong lý luận cấu trúc chủ nghĩa của mình. Trong chương này, chúng tôi giới thiệu trước hết về chủ nghĩa cấu trúc, sau đó sẽ bàn thêm về thuyết cấu tạo xã hội và chỉ ra mối liên hệ giữa hai khuynh hướng triết học này.

I. KHÁI NIỆM VÀ NGUỒN GỐC CỦA CHỦ NGHĨA CẤU TRÚC

Chủ nghĩa cấu trúc là một trào lưu triết học tuy có nguồn gốc từ rất sớm nhưng chỉ phát triển mạnh mẽ vào giữa thế kỷ XX. Chủ nghĩa cấu trúc không đưa ra một lý luận chung mà được thể hiện trong phương pháp luận

nghiên cứu của nhiều tác giả đối với nhiều vấn đề xã hội khác nhau.

1. Khái niệm chủ nghĩa cấu trúc

Chủ nghĩa cấu trúc (structuralism, còn được dịch là chủ nghĩa kết cấu hay cấu trúc luận) là một trào lưu phát triển mạnh ở Pháp giữa thế kỷ XX.

Cấu trúc (*structure - kết cấu, cấu trúc*) là một hệ thống bao gồm các thành phần cấu thành; các thành phần và mối quan hệ của chúng luôn luôn ổn định trước những biến đổi bên ngoài. Ví dụ, một nguyên tử, phân tử vật chất đều có cấu trúc riêng của mỗi loại; một sinh vật, từ virus, vi khuẩn đến thực vật, động vật cũng đều có cấu trúc sinh học nhất định. Một xã hội trong một thời kỳ lịch sử nhất định (một hình thái kinh tế - xã hội) cũng có cấu trúc nhất định được C. Mác chỉ ra trong học thuyết hình thái kinh tế - xã hội. Nếu cấu trúc thay đổi thì sự vật không còn là nó nữa.

Các nhà cấu trúc chủ nghĩa còn chia cấu trúc (kết cấu) của sự vật thành hai tầng: kết cấu tầng sâu và kết cấu bề ngoài. Kết cấu tầng sâu là mối liên hệ nội tại, bên trong của sự vật, chỉ có thông qua khuôn mẫu mới biết được; còn kết cấu bề ngoài là mối liên hệ giữa các hiện tượng bên ngoài có thể nhận biết được thông qua giác quan.

Lĩnh vực quan tâm và đối tượng nghiên cứu của chủ nghĩa cấu trúc là *những hiện tượng xã hội phức tạp*, không phải là những hiện tượng tự nhiên, vật lý, sinh

học, v.v.. Mục đích của chủ nghĩa cấu trúc là đi tìm một trật tự núp đằng sau những hiện tượng hỗn loạn. Theo họ, các yếu tố xã hội, lịch sử, con người, vô thức, ý thức, ngôn ngữ, các câu chuyện thần thoại, các tác phẩm văn học, v.v., đều *bị quyết định bởi những cấu trúc bất di bất dịch* không phụ thuộc vào con người.

Như vậy, có thể định nghĩa *chủ nghĩa cấu trúc là một trào lưu triết học đi tìm một cấu trúc ổn định của sự vật, hiện tượng xã hội có vai trò quyết định sự tồn tại và những biểu hiện ra bên ngoài của sự vật, hiện tượng đó.*

2. Nguồn gốc của chủ nghĩa cấu trúc

Chủ nghĩa cấu trúc hình thành từ đầu thế kỷ XX, bắt nguồn từ tư tưởng của hai nhà ngôn ngữ học Ferdinand de Saussure và Roman O. Jakobson. Thuật ngữ "chủ nghĩa cấu trúc" cũng xuất hiện trong các tác phẩm của nhà nhân học Pháp Claude Lévi-Strauss và từ đó, một "phong trào cấu trúc chủ nghĩa" phát triển mạnh mẽ ở Pháp với các tác giả, như: nhà phân tâm học Jacques Lacan, các nhà phê bình văn học, như Michel Foucault và Roland Barthes, các nhà mácxít, như: Louis Althusser và Nicos Poulantzas, tuy nhiên, hầu hết các tác giả này đều không thừa nhận mình là một thành viên của phong trào đó.

Như vậy, chủ nghĩa cấu trúc không phải là một trường phái thống nhất, mà chỉ là "một khuynh hướng triết học bao gồm nhiều tác giả ít có quan hệ với nhau",

nghiên cứu nhiều vấn đề khác nhau, được liên kết lại bởi sự giống nhau của một phương pháp nghiên cứu: *phương pháp cấu trúc*, đó là phương pháp *nghiên cứu, phát hiện cấu trúc ổn định của sự vật để giải thích hiện tượng của nó.*

II. CÁC ĐẠI BIỂU VÀ LĨNH VỰC NGHIÊN CỨU CỦA CHỦ NGHĨA CẤU TRÚC

Lúc đầu phương pháp cấu trúc được Ferdinand de Saussure và Roman O. Jakobson áp dụng để nghiên cứu ngôn ngữ, về sau chủ nghĩa cấu trúc trở thành một trào lưu nở rộ ở Pháp với nhiều đại biểu nổi tiếng. Vì không có một hệ thống lý luận chung nên chúng ta không có cách nào khác là đi sâu nghiên cứu quan điểm của từng tác giả trong từng lĩnh vực nghiên cứu nhất định, từ đó rút ra những đặc điểm chung trong cách tiếp cận và phương pháp nghiên cứu của họ.

1. Ferdinand de Saussure

Ferdinand de Saussure (1857-1913), nhà ngôn ngữ học nổi tiếng Thụy Sĩ. Ông sinh ở Geneve, tốt nghiệp tiến sĩ ở Leipzig năm 1876, được phong giáo sư ngôn ngữ học ở trường Đại học Geneve năm 1891.

Saussure đã tạo ra một sự biến đổi lớn trong quan niệm về vai trò của ngôn ngữ. Đối với Saussure, như nhận xét sau đây của Roy Harris trong Lời nói đầu của tác phẩm *Ngôn ngữ, Saussure và Wittgenstein*: "Ngôn

ngữ không còn được coi là cái vỏ bên ngoài mà trở thành trung tâm trong việc chúng ta nắm bắt thế giới. Từ ngữ không đơn thuần là cái để phát âm hay phụ liệu để thông tin được áp đặt lên một trật tự đã có sẵn của sự vật. Chúng là sản phẩm tập thể của sự tương tác xã hội, công cụ thiết yếu, qua đó con người tạo dựng và điều hành thế giới của mình. Quan điểm đặc trưng của thế kỷ XX này về ngôn ngữ đã có ảnh hưởng sâu sắc đến những sự phát triển trong toàn bộ phạm vi của các khoa học nhân văn"[1].

Saussure cho rằng ngôn ngữ có *một kết cấu tiên nghiệm*. Nếu quan niệm truyền thống cho rằng ngôn ngữ bao gồm *từ ngữ* (ký hiệu) và *đối tượng phản ánh* (sự vật khách quan), thì Saussure cho rằng *ngôn ngữ không phản ánh thế giới bên ngoài, mà xuất phát từ chính nó*, thông qua những liên kết chặt chẽ giữa các thành tố của nó (tín hiệu, lời nói,...). Chính cái hệ thống, cái cấu trúc ấy điều khiển lời nói, ngôn từ của chúng ta. Chính vì thế, để hiểu được lời nói, chúng ta phải đặt nó trong chính cái hệ thống, cái cấu trúc đã tạo nên nó.

Saussure phân biệt giữa *"ngôn ngữ"* (hiểu theo nghĩa trừu tượng của ngôn ngữ) và "lời nói" (biểu hiện cụ thể của ngôn ngữ trong đời sống hằng ngày). Saussure còn phân biệt giữa những yếu tố tạo nên "ký hiệu" (sign) ngôn ngữ, bao gồm "signifier" (ngữ hiệu hay ngữ âm là những

1. Roy Harris: *Language, Saussure and Wittgenstein*, Routledge, London and New York, 1988, p.ix.

ký hiệu vật chất của ngôn ngữ) và "signified" (ngữ nghĩa, tức khái niệm, tư tưởng được biểu thị của ngữ hiệu đó).

2. Roman Jakobson

Roman Jakobson (1896-1983), sinh ở Mátxcơva trong một gia đình gốc Do Thái. Jakobson đã say mê nghiên cứu ngôn ngữ học từ thời niên thiếu. Khi còn là một sinh viên trường Đại học Mátxcơva, ông đã tham gia và nổi tiếng trong một nhóm nghiên cứu về ngôn ngữ. Chịu ảnh hưởng tư tưởng của Saussure, ông tiếp tục phát triển phương pháp cấu trúc trong nghiên cứu ngôn ngữ. Sau khi tốt nghiệp thạc sĩ ở Mátxcơva (năm 1918), ông sang Praha để tiếp tục nghiên cứu và tốt nghiệp tiến sĩ ngành ngôn ngữ năm 1930. Jakobson được phong giáo sư và giảng dạy ngôn ngữ học ở Praha đến đầu năm 1939. Do tình hình chính trị bất ổn, ông chạy trốn khỏi Praha, di cư qua các nước Đan Mạch, Na Uy, Thụy Điển và cuối cùng đến Mỹ năm 1941. Ông dạy học ở các trường Đại học Columbia (1943-1949) và Đại học Harvard từ năm 1949 cho đến khi về hưu năm 1967. Ông qua đời ở Boston, Massachusetts năm 1982.

Năm 1929 trong một bài báo, Roman Jakobson lần đầu tiên đề cập vai trò của chủ nghĩa cấu trúc như sau:

"Nếu chúng ta phải nói về tư tưởng chiếm vị trí hàng đầu trong khoa học ngày nay với những biểu hiện đa dạng nhất của nó, chúng ta khó có thể tìm được một sự diễn đạt nào thích hợp hơn là *chủ nghĩa cấu trúc*. Bất kỳ một

tập hợp hiện tượng nào được khoa học đương đại xem xét cũng không còn được coi như một đống lộn xộn, mà là một toàn thể có cấu trúc, và nhiệm vụ cơ bản của khoa học là phát hiện ra những quy luật bên trong, tĩnh tại hay phát triển của hệ thống. Tất cả những gì được khoa học tập trung quan tâm không còn là những kích thích bên ngoài, mà là những tiền đề bên trong của sự phát triển; bây giờ quan niệm cơ giới về quá trình phải nhường chỗ cho vấn đề nghiên cứu những chức năng của chúng"[1].

Jakobson mở rộng sự phân tích cấu trúc của ngôn ngữ từ "hình thức" sang "chức năng". Ông vạch ra sáu chức năng của ngôn ngữ: *chức năng mô tả*, dùng để mô tả sự vật, hoàn cảnh; *chức năng biểu đạt*, dùng để diễn đạt cảm xúc, tư tưởng của người nói; *chức năng truyền đạt* (*the conative function*) dùng để truyền đạt ý kiến, mệnh lệnh cho người nghe; *chức năng nghệ thuật, văn thơ*; *chức năng chào, hỏi* và *chức năng siêu ngôn ngữ* dùng để nói về chính ngôn ngữ.

Jakobson nổi tiếng về vấn đề "âm vị học cấu trúc" trong ngôn ngữ, theo ông, vị trí cao, thấp của lưỡi và độ cong của môi là những yếu tố quan trọng cần phải tính đến trong phân tích âm vị học.

Phương pháp cấu trúc từ lĩnh vực ngôn ngữ học về sau được Jakobson và nhiều nhà triết học khác vận dụng

1. Roman Jakobson: *Selected Writings*, vol. 2: *Word and Language*, The Hague & Paris, Mouton, 1971, p.711.

vào việc nghiên cứu một số lĩnh vực khác nhau của đời sống xã hội.

3. Claude Gustave Lévi-Strauss

Claude Gustave Lévi-Strauss (1908-2009), nhà nhân học Pháp, là người đi đầu trong việc đề xướng cách tiếp cận cấu trúc trong nhân học xã hội và sáng lập ra "nhân học cấu trúc". Lévi-Strauss sinh ở Paris trong một gia đình gốc Do Thái. Ông học triết học ở trường Đại học Sorbone và tốt nghiệp năm 1931. Trong thời gian từ năm 1935-1939, ông sang Braxin làm việc và giảng dạy ở trường Đại học São Paulo, ông nghiên cứu các bộ lạc thổ dân da đỏ ở đất nước này. Trong thời gian giảng dạy ở Trường nghiên cứu xã hội học ở New York (1942-1945), Lévi-Strauss chịu ảnh hưởng bởi các công trình nghiên cứu của nhà triết học ngôn ngữ Roman Jakobson, và hai người trở thành những nhân vật hàng đầu về chủ nghĩa cấu trúc ở Mỹ trong thời gian này. Lévi-Strauss về Pháp và nhận học vị tiến sĩ ở trường Đại học Sorbone năm 1948, làm Phó Giám đốc Viện bảo tàng con người ở Paris (1949-1950). Từ năm 1959, Lévi-Strauss trở thành giáo sư dạy về nhân học xã hội ở College de France. Ông được bầu vào Viện Hàn lâm Pháp năm 1973 và sống thọ 101 tuổi. Ông được Tổng thống Pháp Nicolas Sarkozy ca ngợi là "một trong những nhà dân tộc học vĩ đại nhất của mọi thời đại"[1].

1. *BBC News*, Tuesday, 3 November 2009.

Lévi-Strauss khẳng định rằng, những nền văn hóa khác nhau của con người và những hành vi của họ, những kiểu ngôn ngữ và thần thoại của họ đều có một cái khung, tức một cấu trúc nhất định.

Trong tác phẩm *Những cấu trúc sơ đẳng của quan hệ huyết thống*[1], khi nghiên cứu những bộ lạc nguyên thủy, Lévi-Strauss phân chia quan hệ huyết thống của bộ lạc thành "cấu trúc sơ đẳng" (elementary structure) và "cấu trúc phức hợp" (complex structure). Cấu trúc sơ đẳng bao gồm bốn loại: quan hệ anh - chị - em ruột, quan hệ chồng - vợ, quan hệ cha, mẹ - con cái, quan hệ giữa cháu với anh, chị, em của cha, mẹ (chú, bác - cháu). Trong cấu trúc phức hợp thì những mối quan hệ này được mở rộng ra xa hơn. Theo Lévi-Strauss, những quan hệ này tuy hoàn toàn không có tính chất khách quan, nhưng chúng tạo thành một cấu trúc ổn định, biểu hiện ra thành những nguyên tắc cho phép hoặc cấm đoán quan hệ hôn nhân trong cộng đồng.

Lévi-Strauss vận dụng phương pháp cấu trúc vào nghiên cứu các câu chuyện huyền thoại. Kết quả nghiên cứu của ông được thể hiện trong bốn tập sách có tên *Các huyền thoại (Mythologiques)*, được dịch ra tiếng Anh lấy tên là *Khoa học về huyền thoại (Science of Mythology)*. Ông chia huyền thoại thành "mytheme" là hạt nhân cốt

1. Claude Lévi-Strauss: *Les Structures élémentaires de la Parenté*, Paris, 1949. Bản tiếng Anh: *"The Elementary Structures of Kinship"*, Beacon Press, Boston, USA, 1969.

lõi của huyền thoại, như "cái sườn", "cấu trúc ổn định", và "myth" là câu chuyện huyền thoại cụ thể. Ông cho rằng mỗi câu chuyện huyền thoại đều có một cấu trúc huyền thoại phi cảm tính; từ cấu trúc này sinh ra các câu chuyện huyền thoại mà mỗi câu chuyện huyền thoại đó chỉ là một biểu đạt của cấu trúc huyền thoại này. Theo Claude Lévi-Strauss, có thể so sánh vị trí từ "mytheme" trong huyền thoại học cấu trúc với từ "phoneme" (âm vị - đơn vị nhỏ nhất của ngữ âm) trong ngôn ngữ học cấu trúc.

4. Roland Barthes

Roland Barthes (1915-1980), nhà lý luận văn học, ngôn ngữ, triết học Pháp. Ông giảng dạy ở nhiều trường đại học ở Pháp, Mỹ, Thụy Sĩ.

Roland Barthes vận dụng thuyết cấu trúc ngôn ngữ học trong phê bình văn học. Trong tác phẩm *Phê bình và Sự thật (Critique et Vérité)*, 1966, Barthes khẳng định rằng, tất cả các tác phẩm văn học được viết bằng hai thứ tiếng: tiếng nói theo nghĩa đen và tiếng nói tượng trưng. Chính tiếng nói tượng trưng mới là cái cốt yếu, quan trọng nhất. Giữa nghĩa đen của ngôn ngữ và ý nghĩa thực sự núp đằng sau tác phẩm có một sự khác biệt hoàn toàn. Điều tác giả ẩn ý mới là nội dung chủ yếu của tác phẩm. Như vậy đường lối phê bình mới hoàn toàn khác với đường lối phê bình cũ là không dừng lại ở ngôn ngữ

bên ngoài của tác phẩm vì chúng chỉ là những ký hiệu, dấu hiệu mà thôi; không phải là bình luận, giải thích tác phẩm theo ngôn ngữ bên ngoài của nó; mà là đọc nó với con mắt soi mói vào những ngõ ngách tiềm ẩn bên trong của tác phẩm, để khám phá ra và phát hiện cho được ý nghĩa sâu xa của tác phẩm được quy định bởi *một cấu trúc tiền định* mà tác giả của nó cũng không hề nghĩ tới. Chỉ có nhà phê bình mới có thể phát hiện ra cấu trúc ấy của tác phẩm.

Trong một chuyên luận ngắn có tiêu đề: "*Cái chết của tác giả*" năm 1967, Barthes cho rằng, nguồn gốc của văn bản là không quan trọng, mà phải là "điểm đến" của nó, tức độc giả. Bởi vì, theo Barthes, "không phải tác giả, mà chính ngôn ngữ đã nói" trong tác phẩm; "tác giả không bao giờ có gì hơn là người viết mà thôi". Tác phẩm không phải là tư tưởng của riêng người viết, vì người viết đã sử dụng tư liệu từ nhiều nguồn trích dẫn, từ nhiều nền văn hóa, từ nhiều nguồn từ điển, v.v., để tạo nên tính đa dạng của tác phẩm. Tuy nhiên, "có một chỗ mà nhờ đó tính đa dạng của văn bản được tập hợp lại, thống nhất lại, và chỗ này không phải là tác giả, mà là độc giả". Và Barthes đi đến kết luận: "Sự thống nhất của văn bản không phải là ở nguồn gốc của nó, mà ở điểm đến của nó. Nhưng điểm đến này không còn là một cá nhân nữa: người đọc là người không có lịch sử, không có tiểu sử, không có tâm lý; người đọc chỉ đơn giản là người tập hợp lại thành một

phạm vi duy nhất tất cả những dấu vết mà văn bản đã được tạo nên"[1].

Tất cả những lập luận trên của Barthes cũng chỉ nhằm chứng minh cho lập trường cấu trúc luận của mình: văn bản, tác phẩm không phải do tác giả quyết định mà bị quy định bởi các yếu tố có sẵn trong cấu trúc của một nền văn hóa, từ nguồn tư liệu có sẵn trong quá khứ cho đến độc giả của nó. Ngay cả độc giả cũng mất đi vai trò của cá nhân, cá tính của mình.

5. Jacques Lacan

Jacques Lacan (1901- 1981) phát triển Phân tâm học của Sigmund Freud dưới cái nhìn của thuyết cấu trúc ngôn ngữ học.

Jacques Lacan sinh ở Paris. Năm 1926, ông vào học trường y, ngành bệnh học tâm thần. Thời gian này ông cũng quan tâm đến triết học, nhất là triết học hiện sinh của Karl Jaspers và Martin Heidegger, đồng thời tham dự những cuộc thảo luận về triết học Hegel. Ông chịu ảnh hưởng sâu sắc của phân tâm học Freud. Năm 1932, Lacan được phong "Tiến sĩ quốc gia" về tâm thần học với luận án tiến sĩ "Về chứng rối loạn tâm thần của người

1 "a text's unity lies not in its origin but in its destination. Yet this destination cannot any longer be personal: the reader is without history, biography, psychology; he is simply that *someone* who holds together in a single field all the traces by which the written text is constituted." (Roland Barthes: *Image – Music – Text*, Essays selected and translated by Stephen Health, Hill and Wang, New York, 1977, pp. 142-148).

Paranoia", trong đó ông rút ra kết luận về mối quan hệ giữa khoa y học tâm thần với phân tâm học.

Năm 1934, Lacan được bầu vào Hội Phân tâm học Paris. Trong thời kỳ chiến tranh thế giới, Lacan phục vụ trong một bệnh viện quân đội. Từ năm 1951, Lacan thường xuyên tổ chức những cuộc xêmina hằng tuần về phân tâm học trong 27 năm liền cho đến khi sức khỏe không còn cho phép nữa. Năm 1953, Lacan và nhiều đồng nghiệp tách khỏi Hội Phân tâm học Paris và thành lập Hội Phân tâm học Pháp. Với sự giúp đỡ của Claude Lévi-Strauss và Louis Althusser, Lacan được bổ nhiệm làm giảng viên trường Thực hành Cao học (École Pratique des Hautes Etudes). Năm 1963, Lacan thành lập trường Freud ở Pari (École Freudienne de Paris), một trường giảng dạy và thực hành phân tâm học Freud do Lacan điều hành.

Từ thập niên 1950, Lacan tập trung nghiên cứu về vai trò của ngôn ngữ trong cấu trúc của vô thức và đây cũng là đề tài quan trọng nhất trong sự nghiệp nghiên cứu của ông. Theo Lacan, *cấu trúc của vô thức và cấu trúc ngôn ngữ là một.* Ông cho rằng toàn bộ đời sống vô thức của cá nhân đều gắn liền với ngôn ngữ của anh ta; ngôn ngữ là hình thức tồn tại cơ bản của nó. Không thể có vô thức "tiền ngôn ngữ" hay "siêu ngôn ngữ"; vì thế Lacan phủ nhận *bản năng* với tính cách là vô thức tiền ngôn ngữ và *trực giác* - vô thức siêu ngôn ngữ. Lacan cho rằng, bệnh tâm thần có nguyên nhân là dục vọng của

người bệnh bị ức chế và biểu hiện trong *vô thức* của ngôn ngữ. Toàn bộ đời sống vô thức của cá nhân đều gắn liền với ngôn ngữ của anh ta; ngôn ngữ là hình thức tồn tại cơ bản của vô thức. Lacan đưa ra cách điều trị bệnh tâm thần bằng cách: *một mặt,* dựa trên tiếng nói của bệnh nhân, tức gợi ý cho người bệnh nhớ lại và nói ra những điều bị ức chế trong tâm lý, kể về những giấc mơ và nói về nguyện vọng của họ, và *mặt khác,* bác sĩ phân tích tiếng nói của bệnh nhân.

Nếu Freud coi đời sống tinh thần của con người gồm ba cái: "*cái ấy*", "*cái tôi*" và "*cái siêu tôi*", thì Lacan cũng đưa ra ba cái tương đương: "*cái thực tại*", "*cái tưởng tượng*" và "*cái tượng trưng*".

"Cái thực tại" là *trạng thái tự nhiên* của đứa trẻ khi mới sinh ra. Trong giai đoạn này, đứa trẻ chưa có một sự tách biệt giữa nó và thế giới bên ngoài. Đối với nó tất cả chỉ là *cần* (need) và tìm cách thỏa mãn.

"Cái tưởng tượng", được Lacan gọi là "giai đoạn soi gương" - một phần trong sự phát triển của đứa trẻ từ 6 đến 18 tháng tuổi. Lacan có đóng góp quan trọng trong việc nghiên cứu sự hình thành tính cách ở trẻ em thông qua quá trình sinh hoạt và giáo dục trong gia đình và xã hội. Trong bài "*Giai đoạn soi gương như là sự hình thành chức năng của cái tôi*" trình bày ở các hội nghị của Hội Phân tâm học quốc tế (ở Marienbad năm 1936 và ở Zurich ngày 17-7-1949), Lacan chỉ ra, trẻ em khi mới sinh ra chưa hề có ý thức về cái tôi của mình; đứa trẻ ý

thức về cái tôi của mình thông qua việc nhìn thấy hình ảnh mình trong gương. Đồng thời đứa trẻ ý thức về cái tôi của mình thông qua tấm gương của người khác, qua kinh nghiệm tiếp xúc với người khác. Khác với các nhà phân tâm học khác tuyệt đối hóa "cái tôi", Lacan đặc biệt nhấn mạnh đến vai trò của "người khác" trong việc hình thành cái tôi, nhưng theo Lacan, sự xung đột giữa cái tôi và người khác là không thể giải quyết được.

"Cái tượng trưng" được coi là giai đoạn gắn liền với sự hình thành và phát triển của ngôn ngữ. Con người nắm và vận dụng những luật lệ của ngôn ngữ, tiếp thu những chuẩn mực đạo đức, những hệ tư tưởng, v.v. *bằng ngôn ngữ*. "Cái thực tại" và "cái tưởng tượng" tuy vẫn không mất đi trong giai đoạn "cái tượng trưng", tuy nhiên, chúng bị đè nén không cho biểu hiện thành ngôn ngữ hằng ngày.

Bộ ba này cũng được coi là *ba bậc* trong tiến trình phát triển của phân tâm học Lacan. Một số nhà nghiên cứu đã chia các công trình của Lacan thành ba giai đoạn: tưởng tượng (1936-1952), tượng trưng (1953-1962), và thực tại (1963-1981). Chính Lacan cũng thừa nhận như vậy. Ông nói: "Tôi bắt đầu với cái tưởng tượng, sau đó tôi nghiền ngẫm cái tượng trưng... và tôi kết thúc bằng việc đặt ra cho các bạn cái thực tại nổi tiếng này"[1].

1. James M. Mellard: *Beyond Lacan*, State University of New York Press, 2006, p.49.

Các công trình của Lacan được xuất bản gồm: *Écrits* (Những bài viết được in trong tuyển tập gồm nhiều tập, xuất bản năm 1966); *Bốn quan điểm cơ bản về Phân tâm học* (năm 1977), *Tính dục phụ nữ* (năm 1982) và *Xêmina của J. Lacan* (một tuyển tập được Jacques-Alain Miller biên tập, xuất bản năm 1988).

6. Louis Althusser

Louis Althusser (1918-1990), là người đưa ra *cách giải thích cấu trúc chủ nghĩa đối với chủ nghĩa Mác.*

Althusser sinh ở Birmendreïs, Angiêri, học ở trường École Normale Supérieure ở Paris, sau này ông trở thành giáo sư triết học của trường này. Trong Chiến tranh thế giới thứ hai, Anthusser nhập ngũ, sau khi Pháp thua trận, ông bị Đức Quốc xã bắt giam nhiều năm trong nhà tù. Sau chiến tranh, tuy bị suy nhược thần kinh do hậu quả của thời gian bị cầm tù, nhưng Althusser tiếp tục và hoàn thành được việc học. Althusser gia nhập Đảng Cộng sản Pháp năm 1948, ông tích cực bảo vệ chủ nghĩa Mác trước những phê phán quy chủ nghĩa Mác về chủ nghĩa duy kinh tế, chủ nghĩa duy tâm hay chủ nghĩa lịch sử. Ông tạo được sự chú ý của quốc tế khi công bố hai tác phẩm trong năm 1965: *Đối với Mác* (*Pour Marx*)[1] và *Đọc Tư bản* (*Lire le Capitale*)[2]. Trong những công trình này,

1. Louis Althusser: *Pour Marx*, translated by Ben Brewster (1969), Verso, London and New York, 2005.

2. Louis Althusser and Étienne Balibar: *Reading Capital,* translated by Ben Brewster, Verso, London and New York, 2009.

Althusser mong muốn điều hòa chủ nghĩa Mác với chủ nghĩa cấu trúc.

Althusser dùng thuyết cấu trúc để giải thích xã hội. Theo Althusser, kiến trúc thượng tầng cũng có cấu trúc của nó và cũng giữ vai trò quyết định đối với con người, đó là cái mà triết học Mác gọi là "bộ máy nhà nước". Tuy nhiên, Althusser phân biệt giữa "bộ máy đàn áp" và "những bộ máy ý thức hệ của nhà nước"[1]. Nếu bộ máy đàn áp của nhà nước là thống nhất và chỉ có một, thì những bộ máy ý thức hệ của nhà nước lại đa dạng và nhiều bộ phận thuộc về lĩnh vực tư nhân. Đó là những thiết chế, bao gồm gia đình, hệ thống chính trị, đảng phái, hệ thống các tổ chức tôn giáo, hệ thống thông tin, hệ thống giáo dục, hệ thống tư pháp, hệ thống nghiệp đoàn, hệ thống văn hóa, nghệ thuật,... Nếu hệ thống kinh tế quyết định đời sống vật chất, nghề nghiệp, quan hệ kinh tế của cá nhân, thì "những bộ máy ý thức hệ của nhà nước" giữ vai trò quyết định tư tưởng, định hướng giá trị của cá nhân. Những bộ máy ý thức hệ được coi như là "những chủ thể lớn" biến cá nhân tôi và anh thành "những chủ thể nhỏ" phụ thuộc vào chúng.

Theo Anthusser, vì thế, *suy cho cùng con người không phải là chủ thể của lịch sử.* Hoạt động của con người chỉ đơn thuần là những kết quả hay là những biểu hiện của những cấu trúc đã tồn tại có sẵn trong xã hội.

---

1. Louis Althusser: *Lenin and Philosophy and other Essays*, Monthly Review Press, New York, 1971, pp.142-143.

7. Michel Foucault

Michel Foucault (1926-1984), *dùng phương pháp cấu trúc chủ nghĩa để giải thích tri thức, văn minh và con người.*

Foucault sinh ở vùng Poitiers, thuộc tỉnh Vienne, Pháp. Ông học ở trường École Normale Supérieure. Năm 1960, ông bảo vệ luận án tiến sĩ triết học tại trường Đại học Paris với đề tài "*Bệnh điên và mất trí*" ("*Folie et déraison*"), một công trình triết học dựa trên sự nghiên cứu về lịch sử y học. Trong công trình này, Foucault coi "bệnh điên" là một "cấu tạo xã hội", không phải là một căn bệnh tâm thần. Từ năm 1960, Foucault giảng dạy ở trường Đại học Clermont - Ferrand (1960-1966), trường Đại học Tunis ở Tuynidi (1966-1968), sau đó ông trở về Pháp làm chủ nhiệm khoa Triết học tại một Trung tâm thực hành mới ở Vincennes, Paris. Từ năm 1970 ông trở thành giáo sư về "Lịch sử các hệ thống tư tưởng" ở Collège de France cho đến khi qua đời. Ông cũng là thành viên của nhiều tổ chức chính trị cánh tả ở Pháp.

Trong tác phẩm *Từ và vật* (năm 1966)[1] và *Khảo cổ học về ngôn ngữ* (năm 1969)[2], Foucault căn cứ vào "mối liên hệ giữa từ và vật" mà phân biệt các thời kỳ nhận thức khác nhau. Foucault cho rằng, sự phát triển của tri thức châu Âu hiện đại đã trải qua ba loại hình văn minh

1. Michel Foucault: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences,* Routledge Classics, 2002.

2. Michel Foucault: *The Archaeology of Language and the Discourse on Language,* Pantheon Books, New York, 1972.

và sự chuyển đổi từ thời kỳ nhận thức này sang thời kỳ khác không phải do nguyên nhân kinh tế mà do sự phát triển của ngôn ngữ. Về con người, Foucault cho rằng con người không có một bản tính tự nhiên. Theo Foucault, tất cả chỉ là những cấu tạo xã hội, tức sản phẩm của một nền văn hóa nhất định. Trong tác phẩm *Lịch sử của tính dục* (1988-1990)[1], Foucault cũng cho rằng tính dục nói chung và hiện tượng đồng tính luyến ái nói riêng là một sản phẩm của "cấu tạo xã hội".

8. Jacques Derrida

Jacques Derrida (1930-2004), là người phê phán phương pháp của các nhà cấu trúc chủ nghĩa tiền bối và *áp dụng phương pháp cấu trúc theo một hướng mới.* Lý luận của Derrida được gọi "chủ nghĩa hậu cấu trúc".

Jacques Derrida sinh năm 1930 ở Angiêri trong một gia đình gốc Do Thái. Ông tốt nghiệp thạc sĩ triết học ở trường École Normale Supérieure năm 1956 và được nhận học bổng học tiếp ở trường Đại học Harvard (1956-1957). Từ đầu những năm 1960, Derrida dạy ở Sorbonne, sau đó ở École Normale Supérieure. Từ năm 1967, Derrida bắt đầu dạy ở trường Đại học Johns Hopkins. Derrida tốt nghiệp tiến sĩ năm 1980. Năm 1983, Derrida cùng với François Châtelet và một số người khác sáng lập trường Triết học Quốc tế. Từ năm 1984 đến cuối đời, Derrida làm

1. Michel Foucault: *The History of Sexuality,* Pantheon Books, New York, 1978.

Giám đốc phụ trách nghiên cứu ở trường Cao học về khoa học xã hội ở Paris. Năm 1986, Derrida trở thành giáo sư trường Đại học California, đồng thời tham gia giảng dạy ở nhiều trường đại học khác ở Mỹ. Derrida còn tham gia nghiên cứu ở Viện hàn lâm nghệ thuật và khoa học Mỹ. Derrida được tặng bằng tiến sĩ danh dự của nhiều trường đại học Mỹ. Derrida là tác giả cuốn sách đã được dịch ra tiếng Việt: *Những bóng ma của Mác.*

Triết học của Derrida được các nhà nghiên cứu xếp vào trường phái chủ nghĩa hậu cấu trúc. Khác với chủ nghĩa cấu trúc trong nghiên cứu, phê bình văn học thường đi tìm một cấu trúc ổn định không ở trong bản thân văn bản mà nằm trong một nền văn hóa nhất định quy định toàn bộ văn bản, thì chủ nghĩa hậu cấu trúc của Derrida lại đưa ra một quan niệm khác hẳn. Trong tác phẩm *Văn bản và sự khác nhau (L'écriture et la différence)*, Derrida tuyên bố rằng tất cả đều phụ thuộc vào văn bản. Trong tác phẩm *Về Khoa nghiên cứu chữ viết* (*De la Grammatologie*), ông khẳng định: "Không có gì ngoài văn bản"[1].

Derrida phát triển một phương pháp đọc văn bản gọi là "*déconstruction*"[2], nghĩa là "phân tích" văn bản để phát hiện, tìm hiểu những tư tưởng chứa đựng bên trong

1. Jacques Derrida: *De la grammatologie*, Les Esditions de Minuit, Paris, 1967, p. 227.

2. Nghĩa của "Déconstruction" ngược với nghĩa của "construction"; "construction", nghĩa là *xây dựng, kết cấu*, thì "déconstruction" có nghĩa là *phân tích, phân chiết* ra từng phần để nghiên cứu, vì thế có tác giả dịch là "giải cấu".

cấu trúc của văn bản. Derrida áp dụng phương pháp này vào nhiều loại văn bản trong: triết học, chính trị, pháp lý, văn học, nghệ thuật, v.v..

III. TỪ CHỦ NGHĨA CẤU TRÚC ĐẾN THUYẾT CẤU TẠO XÃ HỘI

Thuyết cấu tạo xã hội là thuật ngữ dùng để chỉ một trào lưu triết học và xã hội học xuất hiện từ giữa thập niên 1960 và được nhiều nhà triết học hậu hiện đại ủng hộ. Theo thuyết này, tất cả những hiện tượng xã hội như: giai cấp, văn hóa, đạo đức, tôn giáo, ngôn ngữ, nghệ thuật, v.v., đều là những sản phẩm của xã hội, do xã hội tạo nên, chúng là những "cấu tạo xã hội", tức là những "tạo vật" không phải của Thượng đế, cũng không phải là hiện thực khách quan, mà do *xã hội con người tạo ra một cách chủ quan.*

Thuyết cấu tạo xã hội nổi tiếng ở Mỹ với cuốn sách *Cấu tạo xã hội của thực tại* của hai tác giả Peter L. Berger và Thomas Luckmann[1], xuất bản năm 1966. Trong tác phẩm này, các tác giả phân tích xã hội dưới hai khía cạnh khách quan và chủ quan, qua đó chứng minh rằng, mặc dù xã hội và con người tuy có nguồn gốc tự nhiên, khách quan nhưng sự hình thành xã hội, những trật tự xã hội, thiết chế xã hội, tri thức, văn hóa, tôn giáo, v.v., đều là sản phẩm của hoạt động chủ quan của sự tương tác giữa

1. Peter L. Berger and Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, USA, 1966.

các cá nhân con người trong xã hội. Các tác giả khẳng định "Xã hội là một sản phẩm của con người" và "Con người là một sản phẩm xã hội"[1]. Các tác giả dành toàn bộ phần 3 cuốn sách để trình bày luận điểm "Xã hội như là thực tại chủ quan"[2].

Trong thập niên 1970, lý thuyết cấu tạo xã hội có một biến chuyển mới với sự ủng hộ của những nhà xã hội học cấu trúc như Michel Foucault. Thuyết cấu tạo xã hội có thể được coi là một trong những nguồn gốc của chủ nghĩa hậu hiện đại trong lĩnh vực nghiên cứu văn hóa. Theo thuyết này, con người *không có một bản tính cố định nào*, mà do điều kiện văn hóa, quan hệ xã hội tạo nên. Trong một cuộc tranh luận vào năm 1971 trên truyền hình với Noam Chomsky - một nhà ngôn ngữ học người Mỹ, Michel Foucault bác bỏ quan điểm của Noam Chomsky về sự tồn tại của một bản tính tự nhiên cố định và những năng lực bẩm sinh của con người. Foucault cũng bác bỏ quan niệm của Chomsky cho rằng công lý có nguồn gốc từ lý tính của con người. Theo Foucault, công lý cũng là một sản phẩm chủ quan của xã hội.

Dưới con mắt của thuyết cấu tạo xã hội, "tri thức không còn tính khách quan mà cũng là một cấu tạo xã hội". Một loạt sách và bài báo được viết để chứng minh cho cách tiếp cận này, ví dụ tác phẩm: *Tri thức và cấu tạo xã hội*[3] của

---

1, 2. Peter L. Berger and Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality, Ibid*, p.79, 147.

3. Andrew M. Koch: *Knowledge and Social Construction*, Lexington Books, 2005.

tác giả Andrew M. Koch. Một phát triển cực đoan đã gây ra tai tiếng trong giới khoa học là quan điểm cho rằng cả "tri thức khoa học cũng là một cấu tạo xã hội chủ quan".

Alan Sokal[1], một giáo sư đại học của Mỹ tuyên bố: "Tri thức khoa học còn xa với tính khách quan, chỉ là phản ánh, mã hóa những hệ tư tưởng và những quyền lực thống trị trong những nền văn hóa đã tạo ra chúng". Sokal nói tiếp: "Càng ngày càng rõ ràng là 'thực tại vật lý' cũng chẳng khác gì 'thực tại xã hội', về bản chất không có gì hơn là một cấu tạo xã hội và ngôn ngữ"[2].

Thuyết cấu tạo xã hội bị phê phán từ phía những nhà tâm lý học và xã hội học vì nó đã không tính đến những ảnh hưởng về mặt sinh học đến hành vi cá nhân và văn hóa - xã hội. Theo các nhà khoa học tâm lý và khoa học xã hội, hành vi của con người là kết quả của *sự tương tác phức hợp của cả mặt sinh học và mặt văn hóa*. Thuyết cấu tạo xã hội coi văn hóa, tôn giáo, đạo đức, v.v., đều không có tính khách quan, độc lập mà tất cả đều do *quan hệ và sự thỏa thuận* giữa con người với nhau trong một cộng đồng xã hội tạo nên.

Những người theo thuyết cấu tạo xã hội cũng không tán thành quan điểm của chủ nghĩa tự do coi cá nhân như

---

1. Alan D. Sokal: sinh năm 1955, giáo sư toán học trường Đại học London và giáo sư vật lý trường Đại học New York, là người đưa ra một loạt những bài bình luận về chủ nghĩa hậu hiện đại trong *Sokal Afair*, đăng trên Tạp chí *Social Text* của Nxb. Duke University Press.

2. Alan Sokal: *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity, Social Text, 46/47*, Spring/Summer, 1996, pp.217-252.

là một thực thể độc lập, tự chủ; vì theo họ, trong nền kinh tế thị trường tư bản, cá nhân *bị cuốn hút vào trong quan hệ hàng hóa - tiền tệ*, không còn tính độc lập của nó.

Thuyết cấu tạo xã hội cũng không hoàn toàn tương đồng với triết học Mác. Mặc dù triết học Mác cũng cho rằng bản chất của con người là tổng hòa những quan hệ xã hội, xã hội là tổng hợp các quan hệ nhiều mặt của con người; nhưng triết học Mác thừa nhận con người và các lĩnh vực xã hội *tồn tại và hoạt động theo quy luật khách quan* độc lập với con người, bao gồm quy luật tự nhiên và quy luật xã hội. Tuy nhiên, các nhà lý luận theo thuyết cấu tạo xã hội thì không thừa nhận quy luật khách quan chi phối các hiện tượng xã hội. Tất cả những hiện tượng trong đời sống xã hội dưới con mắt của họ chỉ là những cấu tạo chủ quan của những cộng đồng xã hội trong điều kiện một nền văn hóa nhất định.

IV. VÀI NHẬN XÉT CHUNG VỀ CHỦ NGHĨA CẤU TRÚC VÀ THUYẾT CẤU TẠO XÃ HỘI

1. Một số đóng góp của chủ nghĩa cấu trúc và thuyết cấu tạo xã hội

Chủ nghĩa cấu trúc nghiên cứu một cách khá toàn diện nhiều khía cạnh khác nhau, lĩnh vực khác nhau thuộc đời sống xã hội, đặc biệt là đi sâu vào lĩnh vực ngôn ngữ và văn hóa. Trong quá trình nghiên cứu của mình, chủ nghĩa cấu trúc đã kết hợp triết học với thành quả

nghiên cứu của nhiều ngành khoa học khác, như ngôn ngữ học, tâm lý học, lịch sử, văn hóa, văn học, v.v..

Chủ nghĩa cấu trúc phê phán các cách phân tích hời hợt, thỏa mãn với những dấu hiệu bên ngoài; khuyến khích các nhà nghiên cứu đi sâu phân tích hệ thống, cấu trúc của sự vật, hiện tượng để làm cơ sở nhận thức những hiện tượng biểu hiện ra bề ngoài của chúng.

Chủ nghĩa cấu trúc và thuyết cấu tạo xã hội khắc phục được chủ nghĩa duy tâm khách quan trong việc đi tìm nguồn gốc của các hiện tượng xã hội khi cho rằng các hiện tượng xã hội phức tạp cũng đều là những "cấu tạo xã hội" của con người, bác bỏ nguồn gốc thần thánh, siêu tự nhiên của các hiện tượng xã hội. Đồng thời, thuyết cấu tạo xã hội cũng giúp chúng ta thấy được rằng không phải bất cứ hiện tượng xã hội nào ra đời cũng đều có tính quy luật khách quan. Ví dụ, sự nổ ra một cuộc cách mạng cụ thể ở một nước nào đó được lý giải như là một tất yếu lịch sử, diễn ra hợp quy luật, nhưng sự phát triển lịch sử sau đó đã dần dần phủ nhận quan niệm đó và cho thấy rằng đó chỉ là một hiện tượng ngẫu nhiên, chủ quan mà thôi.

2. Một số hạn chế của chủ nghĩa cấu trúc và thuyết cấu tạo xã hội

Chủ nghĩa cấu trúc xem xét cấu trúc của sự vật như là cái gì đó *cứng nhắc, bất biến*; cấu trúc trở thành lực lượng thống trị con người; con người không còn có tự do, sáng tạo, mà chỉ là một quân cờ trên bàn cờ dưới sự chi phối, điều khiển của một lực lượng xa lạ với con người: đó

là những cấu trúc nhất định, có sẵn, bất di bất dịch. Cấu trúc được những nhà triết học cấu trúc chủ nghĩa mô tả như là những gì thần bí, hoàn toàn không có liên quan đến hoạt động chủ quan của cá nhân. Cá nhân con người hoàn toàn *không có tự do và không có khả năng thay đổi* những cấu trúc đã có sẵn.

Tuy thừa nhận một cấu trúc có sẵn, nhưng các nhà cấu trúc chủ nghĩa không đi xa hơn để tìm hiểu nguồn gốc khách quan của những cấu trúc đó và những điều kiện trong đó một cấu trúc tồn tại và những điều kiện để cấu trúc này có thể thay đổi. Như vậy, chủ nghĩa cấu trúc và thuyết cấu tạo xã hội đều có nhược điểm chung là *không nói đến tính khách quan, hay quy luật khách quan của sự tồn tại và phát triển của các hiện tượng xã hội.*

Chẳng hạn, các nhà ngôn ngữ học cấu trúc không xem xét cấu trúc của ngôn ngữ gắn với cấu trúc lôgích của tư duy, cho nên, như De Saussure khẳng định, ngôn ngữ chỉ xuất phát từ cấu trúc của bản thân nó và không có liên hệ gì đến thế giới khách quan. Thật ra, các dân tộc khác nhau có tiếng nói khác nhau với những quy tắc ngữ pháp khác nhau, nhưng họ đều tuân theo những quy tắc lôgích giống nhau. Lời nói, ngữ pháp là sản phẩm chủ quan của mỗi dân tộc, nhưng lôgích của tư duy là khách quan, vì thế mọi dân tộc với những cách nói khác nhau đều có thể hiểu nhau và một người ở một dân tộc này có thể nhận xét lời nói của một người ở một dân tộc khác là đúng hay không đúng. Như vậy, cái mà ngôn ngữ phải

tuân thủ chính là *cấu trúc của tư duy lôgích*. Cấu trúc lôgích của tư duy quyết định quy tắc ngữ pháp. Cấu trúc lôgích của tư duy đến lượt nó lại là phản ánh *lôgích*, tức *quy luật của sự vật*. Như vậy, cấu trúc của ngôn ngữ một dân tộc cũng phải thường xuyên được hoàn thiện để ngày càng sát hợp với cấu trúc lôgích của tư duy và quy luật khách quan của sự vật.

Văn hóa, đạo đức cũng có cấu trúc của nó, nhưng suy cho cùng thì cấu trúc của văn hóa, đạo đức phụ thuộc vào cấu trúc của kinh tế (lực lượng sản xuất và quan hệ sản xuất), nên khi điều kiện kinh tế thay đổi thì văn hóa, đạo đức cũng có sự thay đổi căn bản. Cấu trúc của các câu truyện cổ tích, huyền thoại cũng thay đổi khi văn hóa, đạo đức của xã hội có sự phát triển theo hướng tiến bộ hơn. Nếu kết cục của nhiều câu truyện cổ tích, huyền thoại trước đây là sự trả thù, báo oán bằng hình phạt dã man thì về sau dần dần được thay thế bằng sự hóa giải hận thù, "dĩ ân báo oán". Như vậy, cấu trúc chỉ có tác dụng trong một thời kỳ nhất định nào đó, tuy dài ngắn khác nhau, nhưng không hề có một cấu trúc bất di bất dịch, vĩnh viễn cho các hiện tượng xã hội.

C. Mác có nói về cấu trúc xã hội trong học thuyết hình thái kinh tế - xã hội của ông, nhưng không xem cấu trúc xã hội như là cái gì đó bất biến, hoàn toàn độc lập với con người. Khi con người bằng hoạt động thực tiễn của mình làm thay đổi cấu trúc của lực lượng sản xuất thì con người cũng làm thay đổi quan hệ kinh tế, đời

sống chính trị và tinh thần của mình. Đồng thời C. Mác tuy xem các hiện tượng xã hội từ kinh tế đến kiến trúc thượng tầng đều là sản phẩm của hoạt động con người, nhưng không phải hoàn toàn là sản phẩm chủ quan như quan niệm của chủ nghĩa cấu trúc và thuyết "cấu tạo xã hội". Tóm lại, mối quan hệ khách quan - chủ quan là vấn đề cần phải được xem xét trong nghiên cứu các hiện tượng xã hội.

Thuyết cấu tạo xã hội có đóng góp vào việc làm rõ mặt chủ quan của các hiện tượng xã hội, có tác dụng bác bỏ các quan niệm thần bí về bản chất của con người, của tôn giáo và các hiện tượng xã hội khác. Tuy nhiên, do tuyệt đối mặt chủ quan, nên thuyết cấu tạo xã hội cũng giống như chủ nghĩa cấu trúc đã phủ nhận hoặc hạ thấp mặt khách quan trong sự hình thành và tồn tại của các hiện tượng xã hội.

Tóm lại, tuy có những đóng góp nhất định không thể chối cãi được trong việc phản bác một số khuynh hướng cực đoan, như khuynh hướng tuyệt đối yếu tố tự do và lựa chọn chủ quan của cá nhân, hay khuynh hướng ngược lại cường điệu tính quy luật của các hiện tượng xã hội, chủ nghĩa cấu trúc và thuyết cấu tạo xã hội cũng rơi vào một cực đoan khác khi phủ nhận quy luật khách quan và tự do cá nhân. Vì vậy, để nhận thức đúng đắn các hiện tượng xã hội và đời sống cá nhân, chúng ta cần kết hợp các mặt đối lập: khách quan - chủ quan, cá nhân - xã hội.

Chương VIII

MỘT SỐ TRÀO LƯU TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ PHƯƠNG TÂY ĐƯƠNG ĐẠI

Chi phối nền chính trị ở phương Tây hiện nay có ba trào lưu chính: *chủ nghĩa xã hội, chủ nghĩa tự do* và *chủ nghĩa bảo thủ*. Mỗi trào lưu chính này có nhiều biểu hiện cụ thể, đa dạng thể hiện ở lập trường chính trị khác nhau của các đảng chính trị, nhưng chúng ta có thể tìm ra *một cơ sở lý luận chung* cho mỗi trào lưu, dưới hình thức tư tưởng "triết học chính trị". Chủ nghĩa xã hội là nền tảng triết lý của các đảng cộng sản và đảng xã hội chủ nghĩa; chủ nghĩa tự do là cơ sở lý luận của các đảng tự do; chủ nghĩa bảo thủ là nguồn gốc tư tưởng của các đảng bảo thủ. Ngay chủ nghĩa xã hội cũng có sự phân hóa đa dạng nhưng có thể quy thành hai lập trường chính: một hướng trung thành với chủ nghĩa Mác - Lênin và Quốc tế III của Lênin và một hướng khác theo đường lối xét lại của Quốc tế II và ít nhiều có liên hệ với chủ nghĩa Mác mới hiện nay. Chủ nghĩa tự do cũng có nhiều biểu hiện khác nhau, trong đó có cả khuynh hướng rất cực đoan. Chủ nghĩa bảo thủ không chỉ là đường lối của các đảng có tên là đảng bảo thủ mà còn được vận dụng ở các mức độ khác

nhau bởi nhiều đảng thuộc các khuynh hướng chính trị khác. Chẳng hạn, đảng Dân chủ và đảng Cộng hòa ở Mỹ tuy không có tên là tự do hay bảo thủ nhưng không nằm ngoài các khuynh hướng này. Nhìn chung, chủ nghĩa xã hội, chủ nghĩa tự do và chủ nghĩa bảo thủ tuy có sự khác nhau về bản chất, nhưng trong điều kiện hội nhập toàn diện của thế giới hiện nay, các khuynh hướng này có sự đan xen lẫn nhau và kế thừa một số yếu tố của nhau.

Do vậy, việc nghiên cứu quá trình ra đời, phát triển và phân hóa của mỗi khuynh hướng triết học chính trị nói trên biểu hiện trong đường lối và thực tiễn chính trị của các đảng chính trị ở phương Tây đương đại, đồng thời vạch ra những yếu tố đan xen, kế thừa lẫn nhau của các khuynh hướng đó sẽ giúp chúng ta hiểu được phần nào bức tranh khái quát về đời sống chính trị phức tạp ở các nước phương Tây, góp phần thúc đẩy quá trình đổi mới toàn diện và hội nhập quốc tế của nước ta hiện nay.

I. CHỦ NGHĨA TỰ DO VÀ CÁC ĐẢNG TỰ DO TRÊN THẾ GIỚI

Chủ nghĩa tự do là hệ tư tưởng triết học chính trị của các đảng tự do trên thế giới. Chủ nghĩa tự do tuyệt đối hóa tự do cá nhân, phủ nhận vai trò của cộng đồng xã hội và sự can thiệp của nhà nước, do đó là hệ tư tưởng đối lập với chủ nghĩa xã hội. Chủ nghĩa tự do tuy có vai trò tích cực nhất định trong sự phát triển kinh tế, xã hội ở các nước tư bản, nhưng những hậu quả tiêu cực của nó cũng không nhỏ.

Do đó, chúng ta cần phải nghiên cứu khuynh hướng triết học chính trị này để một mặt tìm hiểu, kế thừa những yếu tố hợp lý, mặt khác ngăn ngừa những ảnh hưởng tiêu cực của nó trong điều kiện nước ta đang phát triển nền kinh tế thị trường định hướng xã hội chủ nghĩa hiện nay.

1. Khái niệm và cơ sở triết lý của chủ nghĩa tự do

Chủ nghĩa tự do không phải là một hệ tư tưởng nhất quán. Chủ nghĩa tự do có nhiều biểu hiện đa dạng: một số đại biểu nhấn mạnh tự do trong lĩnh vực kinh tế, trong khi đó những người khác nhấn mạnh tự do trong lĩnh vực chính trị, văn hóa, xã hội, đạo đức. Sự khác nhau của họ cũng còn thể hiện ở phương thức thực hiện các quyền tự do cá nhân. Tuy nhiên, các đại biểu của chủ nghĩa tự do đều có điểm chung là *tuyệt đối hóa quyền tự do cá nhân và chủ trương hạn chế sự can thiệp của nhà nước đối với các hoạt động của cá nhân.*

Cơ sở triết lý của chủ nghĩa tự do là *chủ nghĩa cá nhân (individualism).* Chủ nghĩa tự do coi cá nhân là một thực thể độc đáo, hoàn toàn độc lập, giữ vai trò quyết định và phải được ưu tiên trên hết so với cộng đồng, tập thể, xã hội, nhà nước. Chủ nghĩa tự do tin rằng cá nhân hoàn toàn có đầy đủ lý trí và năng lực để làm chủ bản thân và quyết định tất cả hành vi của mình, do đó cá nhân được hoàn toàn tự do trong mọi hành động, miễn là hành động của cá nhân này không làm tổn hại đến cá nhân khác. Chủ nghĩa tự do chủ trương mọi cá nhân

đều được bình đẳng về nhân phẩm, tuy nhiên, do các cá nhân không có năng lực như nhau nên không bình đẳng về thu nhập. Chủ nghĩa tự do chủ trương xây dựng một xã hội, trong đó mọi cá nhân được tự do phát triển, lựa chọn, theo đuổi những điều tốt đẹp theo quan điểm của bản thân, không có sự can thiệp của xã hội và nhà nước.

2. Quá trình ra đời và phát triển của chủ nghĩa tự do

a. Chủ nghĩa tự do cổ điển (classical liberalism)

Chủ nghĩa tự do ra đời vào đầu thế kỷ XIX cùng với sự ra đời của nền kinh tế thị trường tư bản chủ nghĩa. Nó chống lại chế độ chuyên chế cùng với những đặc quyền phong kiến và ủng hộ một nhà nước lập hiến, đại nghị. Nó chủ trương một *chủ nghĩa tư bản hoàn toàn tự do ai muốn làm gì thì làm* và lên án bất cứ sự can thiệp nào của nhà nước.

Tư tưởng tự do chủ nghĩa lúc đầu được các nhà triết học và kinh tế học thế kỷ XVII-XVIII, như John Locke (1632-1704), Jean Jacques Rousseau (1712-1778), Adam Smith (1723-1790), Immanuel Kant (1724-1804)... đưa ra.

Chủ nghĩa tự do về chính trị là quan niệm cho rằng cá nhân là cơ sở của luật pháp và xã hội. Xã hội và những thiết chế của nó phải tạo điều kiện bình đẳng giúp cho cá nhân thực hiện mục đích của mình, chứ không phải bắt cá nhân làm theo quy định của xã hội và nhà nước. Trong thời kỳ chủ nghĩa tư bản đang lên, chủ nghĩa tự do về

chính trị là một biểu hiện *tiến bộ* trong việc chống lại chế độ chuyên chế phong kiến. Trong tác phẩm *Hai chuyên luận về chính thể* (*Two Treatises on Government,* công bố năm 1690)[1], John Locke bác bỏ quan niệm về quyền lực thần thánh của nhà vua, phủ nhận chế độ quân chủ chuyên chế và đưa ra quan niệm về một "chính phủ dân sự", về "quyền tự nhiên". Nhà nước phải bảo vệ những quyền đó, trong đó quan trọng nhất là quyền sở hữu.

Nhiều nhà tư tưởng thế kỷ XVII-XVIII đề xướng thuyết "khế ước xã hội" (social contract), theo đó cá nhân công dân tham gia làm ra luật pháp và tự nguyện tuân thủ luật pháp, thực hiện quyền bình đẳng công dân trong bầu cử, không phân biệt giới tính, điều kiện kinh tế. Chủ nghĩa tự do chủ trương tự do tín ngưỡng và đa nguyên về tôn giáo, đồng thời ủng hộ sự tách riêng giữa nhà nước và nhà thờ, nghĩa là nhà nước và giáo hội không can thiệp và chi phối công việc của nhau.

Chủ nghĩa tự do *trong lĩnh vực kinh tế* là tư tưởng ủng hộ quyền tự do tư hữu, tự do hợp đồng kinh tế, đòi hỏi nhà nước không can thiệp vào công việc kinh doanh của cá nhân cũng như vào thị trường và cạnh tranh tự do. Nhà nước chỉ có vai trò "trọng tài", có trách nhiệm bảo đảm cho sự tự do kinh doanh của cá nhân này không xâm hại đến quyền tự do của cá nhân khác. Adam Smith trong cuốn sách *Sự thịnh vượng của các quốc gia (The*

1. John Locke: *Two Treatises on Government*, London, 1821, https://archive.org/details/twotreatisesofg00lockuoft.

Wealth of Nations) công bố năm 1776 đã đề xuất tư tưởng về "loại bỏ mọi sự can thiệp của nhà nước vào những vấn đề kinh tế bằng những biện pháp hạn chế hoặc thuế quan". Ông lập luận rằng, nền kinh tế thị trường tự do sẽ tự điều tiết một cách tự nhiên, và sẽ sản xuất ra nhiều của cải vật chất hơn một nền kinh tế với thị trường bị kiểm soát. Adam Smith được coi là "cha đẻ" của *tư tưởng thị trường tự do tư bản chủ nghĩa hiện đại.*

Chủ nghĩa tự do *về văn hóa* tập trung vào quyền cá nhân về tư tưởng và lối sống, tự do tín ngưỡng, tôn giáo, tự do tình dục; bảo đảm nhà nước không xâm phạm cuộc sống riêng tư của cá nhân. Wilhelm von Humboldt (1767-1835), trong tác phẩm *Về những hạn chế trong hoạt động của nhà nước (On the Limits of State Action)* công bố năm 1810, lên tiếng bảo vệ những quyền tự do được đưa ra trong thời kỳ khai sáng. John Stuart Mill (1806-1873), trong tác phẩm *Về tự do (On Liberty)* công bố năm 1859, đưa ra nguyên tắc "không làm hại" (harm principle), theo đó mọi người đều được tự do làm những điều mình muốn, kể cả điều có thể làm hại chính mình, miễn là hành vi của người này không làm tổn hại đến người khác và xã hội. Mill lập luận rằng, nếu hành vi của cá nhân liên quan đến một mình anh ta thì anh ta được tự do tuyệt đối, "cá nhân có toàn quyền đối với chính mình, đối với cơ thể và tinh thần của mình"[1].

1. John Stuart Mill: *On Liberty*, Batoche Books, Kitchener, 2001, p.13.

Tóm lại, chủ nghĩa tự do cổ điển là hình thức chủ nghĩa tự do "laisser-faire", không có sự can thiệp của xã hội và nhà nước, nếu hành động tự do của người này không làm tổn hại đến người khác. Ngày nay, cũng còn một bộ phận người theo chủ nghĩa tự do chống lại sự kiểm soát của nhà nước trong lĩnh vực *văn hóa, nghệ thuật, khoa học, cờ bạc, tình dục, mại dâm, phá thai, sinh đẻ, uống rượu, sử dụng ma túy, v.v..*

b. Chủ nghĩa tự do xã hội

Bước sang thế kỷ XX, chủ nghĩa tự do có những biến đổi nhất định được gọi là "*chủ nghĩa tự do xã hội*". Leonard T. Hobhouse (1864-1929) với tác phẩm *Chủ nghĩa tự do (Liberalism)*[1] công bố năm 1911; Isaiah Berlin (1909-1997) với tác phẩm "Two Concepts of Liberty"*(Hai quan niệm về tự do)*[2] công bố năm 1958 bị bắt buộc phải thừa nhận vai trò của sự can thiệp của nhà nước trong việc bảo đảm điều kiện tối thiểu cho sự tồn tại của cá nhân. Nguyên nhân sự biến đổi có tính bước ngoặt này chủ yếu là do sự xuất hiện và phát triển của chế độ phát xít trong những năm thập niên 1930-1940, với sự tập trung toàn bộ quyền lực chính trị, kinh tế trong tay nhà nước và sự ra đời của các nhà nước xã hội chủ nghĩa, với quan niệm về một nhà nước chăm lo mọi mặt của đời sống nhân dân đã làm thay đổi cách nhìn của các nhà tự do chủ nghĩa về

1. L. T. Hobhouse: *Liberalism*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, first published in 1911, reprinted in 1944.

2. Isaiah Berlin: "Two Concepts of Liberty", trong: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1971, pp. 118-172.

vai trò của nhà nước và của cộng đồng. Họ lý giải sự xuất hiện hiện tượng này là do sự nghèo khổ của khối đông đảo quần chúng đã buộc quần chúng phải chấp nhận giải pháp chế độ chuyên chế, trong đó nhà nước có trách nhiệm bảo vệ phúc lợi kinh tế của công dân.

Các nhà tự do xã hội phê phán cả chủ nghĩa tư bản tự do cạnh tranh kiểu "laisser-faire" lẫn chủ nghĩa xã hội với mô hình kế hoạch hóa tập trung lúc bấy giờ. Học thuyết kinh tế của John Maynard Keynes (1883-1946) ủng hộ sự can thiệp của nhà nước bằng *chính sách tài chính - tiền tệ* nhằm làm giảm nhẹ sự suy thoái kinh tế đã có ảnh hưởng lớn đến tư tưởng tự do trên cả thế giới, nhất là ảnh hưởng đến cương lĩnh các đảng tự do ở Anh, Mỹ, Canađa, Đức, Nhật Bản. Trong tác phẩm nổi tiếng *Lý thuyết chung về việc làm, lãi suất và tiền tệ* xuất bản năm 1936, Keynes luận chứng cho quan điểm nhà nước phải can thiệp trực tiếp vào kinh tế để tạo việc làm cho toàn xã hội, giải quyết tận gốc nạn thất nghiệp và góp phần tích lũy tư bản. Tư tưởng của Keynes có ảnh hưởng rất lớn đến tư duy kinh tế chính trị đương thời, chính sách kinh tế của thế kỷ XX và là cơ sở của quan niệm về "nhà nước phúc lợi" ra đời ở Anh, Pháp và sau đó ở Mỹ. Bản tuyên ngôn Oxford của Quốc tế Tự do năm 1947 cũng chịu ảnh hưởng sâu sắc những quan điểm của Keynes.

Tóm lại, *chủ nghĩa tự do xã hội* hay *chủ nghĩa tự do mới* là hình thức chủ nghĩa tự do có vận dụng một số yếu tố của chủ nghĩa xã hội, như quan niệm về vai trò của

nhà nước phúc lợi, sự can thiệp và điều chỉnh của nhà nước đối với kinh tế.

c. Chủ nghĩa tự do mới (neo-liberalism)

Từ thập niên 1970, chủ nghĩa tự do lại có xu hướng khôi phục lập trường cổ điển của mình khi chủ trương giảm thiểu vai trò của nhà nước và ủng hộ việc sử dụng các nguyên tắc thị trường tự do.

Nhà tự do chủ nghĩa gốc Áo *Friedrich August von Hayek* (1899-1992) xuất bản cuốn *The Road to Serfdom*[1] *(Con đường dẫn tới chế độ nông nô)* năm 1944, nhằm phê phán mạnh mẽ lý luận của chủ nghĩa can thiệp nhà nước vào kinh tế của J.M. Keynes. Với học thuyết của Hayek, người ta biết đến một khái niệm mới - chủ nghĩa tự do mới *"neo-liberalism"*[2], hay còn được gọi là chủ nghĩa tự do hiện đại *(modern liberalism)*. Tuy nhiên, mãi cho tới năm 1974, chủ nghĩa tự do mới của Hayek mới giành được vị thế độc tôn và đánh bại hoàn toàn học thuyết chủ nghĩa tự do xã hội của Keynes.

Theo Hayek, phải để cho thị trường quyết định không chỉ là kinh tế, thương mại mà cả những vấn đề lớn về xã hội và chính trị. Chủ nghĩa tự do mới tuy không phủ nhận hoàn toàn vai trò của nhà nước nhưng chủ trương

---

1. F.A. Hayek: *The Road to Serfdom*, Routledge Classics, London and New York, 2006.

2. Trong tiếng Anh sử dụng hai từ khác nhau: "new" và "neo" đều có nghĩa là "mới". New liberalism là hình thức "chủ nghĩa tự do xã hội"; còn neo-liberalism là hình thức chủ nghĩa tự do mới mà Hayek là đại biểu nổi tiếng.

"một nhà nước tối thiểu"; nhà nước phải giảm bớt sự can thiệp vào kinh tế, gỡ bỏ các rào cản kinh tế, để các tập đoàn tư bản phải được hoàn toàn tự do kinh doanh.

Chủ nghĩa tự do mới làm thay đổi quan điểm và chủ trương của các đảng tự do hiện nay trên thế giới. Ngoài việc đánh bại học thuyết của Keynes, tình trạng khủng hoảng và sụp đổ của chủ nghĩa xã hội ở Liên Xô trước đây và Đông Âu và sự chuyển dịch nền kinh tế kế hoạch hóa tập trung sang nền kinh tế thị trường ở một số nước xã hội chủ nghĩa như Trung Quốc, Việt Nam cũng được nhiều học giả và chính trị gia phương Tây coi là "sự đắc thắng của chủ nghĩa tự do mới".

Nhiều thủ lĩnh chính trị ở các nước tư bản ủng hộ mạnh mẽ học thuyết của Hayek và đi tiên phong trong việc áp dụng chủ nghĩa tự do mới thường được kể đến là các cựu tổng thống Mỹ Richard Nixon, Ronald Reagan, cựu Thủ tướng Anh Margaret Thatcher và nhà độc tài Pinochet ở Chilê, v.v.. Chủ nghĩa tự do mới áp dụng ở nước Mỹ đã gây ra những hậu quả tiêu cực nghiêm trọng, gặp không ít sự phản kháng của nhiều nhà kinh tế học, trong đó có các nhà kinh tế học được giải thưởng Nobel như Joseph Stiglitz, Amartya Sen, nhà hoạt động xã hội Noam Chomsky. Các tổng thống Mỹ từ Bill Clinton, G.W. Bush đến Barack Obama tuy chưa từ bỏ những ảo tưởng của chủ nghĩa tự do mới nhưng đều buộc phải thừa nhận vai trò của một "chính phủ lớn" thay cho quan niệm về "sự can thiệp giảm thiểu của chính phủ" trước đây.

Chủ nghĩa tự do mới không chỉ là hệ tư tưởng của các đảng tự do, mà nó còn lôi kéo được những người thuộc đảng bảo thủ đứng về phía mình. Cựu Thủ tướng Anh Margaret Thatcher là một ví dụ. Trong trả lời phỏng vấn *Tuần báo phụ nữ (Woman's Own)* ngày 31-10-1987, bà phê phán tư tưởng cho rằng xã hội, nhà nước phải có trách nhiệm lo cho cá nhân: Nếu tôi có vấn đề khó khăn thì chính phủ phải trợ cấp cho tôi; nếu tôi không có nhà thì chính phủ phải có trách nhiệm lo nhà ở cho tôi. Bà nói "Không có cái gọi là xã hội như vậy" và "chỉ có những cá nhân con người và những gia đình. Không một chính phủ nào có thể làm gì nếu không thông qua con người và con người trước hết phải lo cho mình. Trách nhiệm của chúng ta là phải lo cho chính mình, rồi sau đó mới lo cho những người láng giềng..."[1].

3. Các đảng tự do trên thế giới hiện nay

Hiện nay trên thế giới có hơn 80 đảng có tên là đảng tự do hoặc đảng dân chủ tự do. Tuyên ngôn Oxford (Oxford Manifesto)[2] năm 1947 của Quốc tế tự do khẳng định những điều sau: "Con người được phú cho trước và trên hết là năng lực tư duy, hành động độc lập và khả năng phân biệt đúng - sai". "Tôn trọng cá nhân con người

1. https://en.wikiquote.org/wiki/Margaret_Thatcher.

2. Tuyên ngôn Oxford được soạn thảo tại Đại hội Quốc tế Tự do gồm đại biểu của 19 đảng tự do trên thế giới họp tại trường Đại học Wadham ở Oxford tháng 4 năm 1947, là một văn kiện thể hiện những nguyên tắc chính trị cơ bản của Quốc tế Tự do.

và gia đình là cơ sở chân chính của xã hội", "Nhà nước chỉ là công cụ của cộng đồng. Nhà nước không được sử dụng những quyền nào xung đột với những quyền căn bản của công dân và với những điều kiện thiết yếu cho một cuộc sống có trách nhiệm và sáng tạo của công dân" (như quyền tư hữu, lập doanh nghiệp tư nhân, tự do tín ngưỡng, tự do lập hội hoặc không tham gia hội, quyền bình đẳng giới,...). Tuyên ngôn phản đối sự đàn áp tự do kinh tế, bằng việc nắm hay kiểm soát sở hữu của nhà nước hoặc của các tổ chức độc quyền tư nhân như các cacten, tơrớt. Tuy nhiên, Tuyên ngôn cũng nêu lên vai trò quan trọng của nhà nước trong việc bảo đảm phúc lợi xã hội và việc không ngừng cải thiện điều kiện làm việc và môi trường sinh hoạt của người lao động.

Năm mươi năm sau, một tuyên ngôn mới của Quốc tế Tự do - Tuyên ngôn Oxford 1997 được đưa ra. Tuyên ngôn khẳng định "Tự do, trách nhiệm, khoan dung, công bằng xã hội và bình đẳng về cơ hội: đây là những giá trị trung tâm của chủ nghĩa tự do". Tuyên ngôn nhấn mạnh tự do kinh tế, vai trò của kinh tế thị trường và nguyên tắc sở hữu tư nhân. Tuy nhiên, thay vì ủng hộ sự can thiệp cần thiết của nhà nước để bảo đảm việc làm và đời sống của cá nhân như Tuyên ngôn 1947, Tuyên ngôn lần này phản đối việc tăng cường phạm vi hoạt động của nhà nước và chi tiêu của nhà nước: "Những người tự do chủ nghĩa nhận thấy rằng khả năng của chính phủ là hạn chế, rằng một "chính phủ lớn" và việc tăng chi tiêu của nhà nước chính là những mối đe dọa lớn đối với một xã

hội tự do, và việc hạn chế phạm vi hoạt động của chính phủ và việc giảm thiểu chi tiêu của chính phủ vì thế phải được ưu tiên"[1].

Bản Hiến pháp sửa đổi được thông qua tại Đại hội Quốc tế Tự do họp ở Manila tháng 6-2011 một lần nữa khẳng định: "Mục đích của tổ chức này là đạt được sự chấp nhận phổ biến của những nguyên tắc tự do chủ nghĩa về bản chất là có tính quốc tế... và thúc đẩy sự lớn mạnh của một xã hội tự do dựa trên tự do cá nhân, trách nhiệm cá nhân và công bằng xã hội, đồng thời cung cấp các phương tiện hợp tác và trao đổi thông tin giữa các tổ chức thành viên giữa nam và nữ ở tất cả các nước khi họ chấp nhận những nguyên tắc này"[2].

Hiện nay, Quốc tế Tự do có hơn 60 đảng là thành viên chính thức, hơn 20 đảng là quan sát viên và hơn 10 tổ chức phối hợp[3]. Một số đảng tuy không có tên là "tự do", nhưng cũng nằm trong danh sách các đảng tự do, căn cứ trên lập trường chính trị và sự tham gia hoạt động trong tổ chức Quốc tế Tự do.

---

1. "Liberals recognise that the capacity of government is limited, that "big government" and the growth of state expenditure are themselves serious threats to a free society, and that limiting the scope of government and retrenchment of government spending must therefore be given priority".

2. Liberal International: *Constitution*, http://www.liberal-international.org/editorial.asp?ia_id=532.

3. Liberal International: *Members*, http://www.liberal international.org/editorialSingleIndex. asp?ia_id=509.

Chủ nghĩa tự do trên thế giới hiện nay bị phân hóa thành nhiều khuynh hướng khác nhau và tổ chức quốc tế khác nhau. Trong Quốc tế Tự do với đa số các đảng theo "chủ nghĩa tự do mới" vẫn còn mấy chục đảng kiên trì đường lối của "chủ nghĩa tự do xã hội", ngoài ra còn một số đảng tự do không thuộc diện này. Ví dụ, Đảng Dân chủ Mỹ là một đảng theo *cương lĩnh của chủ nghĩa tự do xã hội,* nhưng đảng này không có tên trong Quốc tế Tự do. Ngoài các đảng tự do theo lập trường chủ nghĩa tự do xã hội và chủ nghĩa tự do mới, còn có khoảng 50 đảng tự do khác có tên "libertarian party". Những đảng này có tổ chức quốc tế riêng của họ gọi là "Liên minh quốc tế các đảng tự do" (International Alliance of Libertarian Parties). Sự khác nhau về ngữ nghĩa giữa từ "liberal" và "libertarian", giữa "liberalism" và "libertarianism" thật khó giải thích. Trong các từ điển Anh - Việt cả hai đều cùng có nghĩa là 'tự do', 'chủ nghĩa tự do'. Tuy nhiên, có thể nói một cách đơn giản là các đảng có tên "libertarian" thì có chủ trương cực đoan: tự do tối đa cho cá nhân và vai trò tối thiểu của chính phủ. Chẳng hạn, Libertarian Party ở Mỹ nêu khẩu hiệu: "Chính phủ tối thiểu. Tự do tối đa". Họ cho mình là đảng lớn thứ ba ở Mỹ và chống lại đường lối "chính phủ lớn" của cả hai đảng Cộng hòa và đảng Dân chủ trong việc chi tiêu một ngân sách quá lớn cho phúc lợi xã hội. Đảng này chủ trương khôi phục lại chủ nghĩa tự do cổ điển "laisser-faire", đòi tự do tuyệt đối cho cá nhân, giảm thuế, giảm chi tiêu nhà nước, bỏ phúc lợi và an sinh xã hội, bỏ cấm thuốc phiện, ủng hộ quyền

hôn nhân đồng giới, quyền sử dụng súng, v.v.. Tuy nhiên, là trong các cuộc bầu cử vào Thượng viện và Hạ viện Mỹ, cho đến nay đảng này chưa giành được một ghế nào[1].

Chủ nghĩa tự do mong muốn có "sự đánh giá cao vai trò của cá nhân". Một xã hội muốn phát triển thịnh vượng trước hết phải phát huy tính độc lập, sáng tạo của mọi cá nhân. Chính *Albert Einstein* cũng đã vạch rõ, "có thể dễ dàng nhận thấy rằng tất cả những tài sản vật chất, tinh thần và đạo đức quý giá mà chúng ta nhận được từ xã hội nếu truy về quá khứ qua vô số thế hệ thì thấy rằng chúng đều xuất phát từ những cá nhân". Và ông kết luận: "Chỉ cá thể đơn lẻ có thể tư duy và qua đó, tạo ra những giá trị mới cho xã hội, vâng, thậm chí đề ra những quy phạm đạo đức mới để đời sống cộng đồng hướng theo". Ông cũng cho rằng "Nền văn hóa Hy Lạp - Âu - Mỹ nói chung, đặc biệt là cao trào văn hóa thời Phục hưng ở Italia - chấm dứt đêm trường Trung cổ châu Âu - đã đặt nền tảng trên sự giải phóng cá nhân và sự tách biệt một cách tương đối giữa cá nhân với cộng đồng". Do vậy, theo ông, sự lành mạnh của một xã hội phụ thuộc vào mức độ xã hội tôn trọng tính độc lập của cá nhân và sự gắn kết của cá nhân với xã hội về mặt chính trị[2] .

---

1. https://en.wikipedia.org/wiki/Libertarian_Party_(United_States) http://www.lp.org/introduction/americas-third-largest-party.

2. Albert Einstein: *The World as I See It,* Philosophical Library, New York, 1949, p. 10. Sách được dịch ra tiếng Việt với tiêu đề *"Thế giới như tôi thấy"*, Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2006, tr. 24.

Tuy nhiên, chủ nghĩa tự do có *cách nhìn quá lạc quan về khả năng lý trí của cá nhân.* Thật ra trong xã hội, những cá nhân do nhận thức không đúng nên đã chọn cho mình lối sống và hành động sai trái không phải là ít. Bằng chứng là có nhiều người từ bỏ xã hội văn minh để tự nguyện đi theo các tổ chức khủng bố. Do vậy, đòi hỏi nhà nước không được can thiệp vào lối sống và hoạt động của cá nhân là một quan điểm *phi lý, cực đoan.*

Chủ nghĩa tự do *có cách nhìn phiến diện về mối quan hệ giữa cá nhân và xã hội, cá nhân và nhà nước.* Trong khi tuyệt đối hóa tự do cá nhân, chủ nghĩa tự do quên rằng trong một xã hội có giai cấp, có kẻ thống trị và người bị trị, có kẻ mạnh và người yếu, thì sự tự do của giai cấp này là sự mất tự do của giai cấp khác, tự do của kẻ mạnh là sự mất tự do của người yếu. Isaiah Berlin trong tác phẩm *Hai quan niệm về tự do* cũng đã nêu lên khía cạnh tiêu cực của tự do tuyệt đối. Ông từng nói "Tự do cho những con sói thường có nghĩa là cái chết cho con cừu". Do đó, vai trò của sự can thiệp nhà nước để bảo đảm công bằng xã hội là không thể thiếu được trong những điều kiện nhất định. Điều này ai cũng có thể nhận thấy được trước tình trạng suy thoái kinh tế, tình trạng vô chính phủ trong sản xuất, kinh doanh, trong quan hệ giữa doanh nghiệp và môi trường, trước tình trạng phân hóa giàu - nghèo ngày càng tăng, sự giảm sút về đời sống của nhân dân lao động,... Ngay cả ở những nước theo chủ nghĩa tự do như Mỹ và Liên minh châu Âu trong thời gian gần đây cũng phải thừa nhận vai trò của sự

can thiệp nhà nước nhằm cứu vãn nền kinh tế quốc dân trước tình trạng khủng hoảng, suy thoái hiện nay của chủ nghĩa tư bản toàn cầu.

II. CHỦ NGHĨA BẢO THỦ VÀ CÁC ĐẢNG BẢO THỦ TRÊN THẾ GIỚI

Chủ nghĩa bảo thủ cũng là một trong ba khuynh hướng triết học chính trị lớn, ngoài chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa tự do, chi phối nền chính trị của một số nước trên thế giới, nhiều lần nắm chính quyền nhà nước, như ở nước Anh và Canađa trong quá khứ cũng như hiện nay. Ngoài ra, nhiều đảng khác, trong đó có đảng tự do cũng có ít nhiều khuynh hướng bảo thủ.

1. Khái niệm "chủ nghĩa bảo thủ"

Để hiểu được thực chất của chủ nghĩa bảo thủ, trước hết cần hiểu cho đúng thuật ngữ "bảo thủ". Thuật ngữ "bảo thủ" xuất phát từ tiếng Latinh "conservāre" (tiếng Anh: *conserve*, tiếng Pháp: *conserver,* dịch ra tiếng Việt: bảo tồn, bảo thủ), có nghĩa là duy trì, bảo tồn khỏi bị mất mát hay bị tổn hại. Từ này có thể được hiểu theo nghĩa tích cực hoặc tiêu cực, vì thế trong tiếng Việt có khi được dịch là bảo tồn, bảo toàn, ví dụ, bảo toàn năng lượng, bảo tồn di sản văn hóa, có khi được dịch là bảo thủ, ví dụ, đảng bảo thủ. Trong tiếng Việt, bảo tồn và bảo thủ khác nhau về ý nghĩa: "bảo tồn" là bảo vệ, giữ gìn những giá trị, những gì tốt đẹp; còn "bảo thủ" là duy trì, bảo vệ những

gì đã lạc hậu, lỗi thời. Từ trước đến nay, thuật ngữ "chủ nghĩa bảo thủ" trong tiếng Việt chỉ được hiểu theo nghĩa tiêu cực. Tuy nhiên, trong tiếng nước ngoài, các thuật ngữ "conservatism" (tiếng Anh); "conservatisme" (tiếng Pháp) được nhiều đảng chính trị trên thế giới sử dụng để chỉ lập trường chính trị của mình với nghĩa tích cực là *duy trì, bảo tồn những giá trị, những truyền thống, những thiết chế (chính trị, văn hóa, đạo đức, tôn giáo, v.v.) đã được thử thách trong lịch sử và chống lại những sự thay đổi căn bản.* Nhưng, các khuynh hướng chính trị đối lập với chủ nghĩa bảo thủ thì thường hiểu lập trường chính trị, tư tưởng này với nghĩa tiêu cực là *bảo vệ, duy trì những yếu tố đã lạc hậu, lỗi thời, chống lại tiến bộ lịch sử.*

Chủ nghĩa bảo thủ thể hiện không chỉ trong lĩnh vực chính trị, mà còn trong lĩnh vực văn hóa, đạo đức, tôn giáo,... Chủ nghĩa bảo thủ không phải là một hệ tư tưởng nhất quán. Một số nhà bảo thủ chủ trương *duy trì tình trạng của xã hội hiện tồn và chỉ chấp nhận sự thay đổi dần dần*; trong khi đó, những người khác chủ trương *khôi phục lại những giá trị và thiết chế trong quá khứ.*

Chủ nghĩa bảo thủ có cơ sở triết lý của nó là *chủ nghĩa kinh nghiệm.* Không phải ngẫu nhiên mà chủ nghĩa bảo thủ là khuynh hướng chính trị tồn tại lâu dài và thịnh hành nhất ở nước Anh và Canađa. Người Anh là một dân tộc có truyền thống triết học kinh nghiệm từ rất sớm (thế kỷ XVII) với Francis Bacon được coi là ông tổ của chủ nghĩa kinh nghiệm Anh và ba nhà triết học kinh

nghiệm chủ nghĩa lớn của thế kỷ XVII-XVIII là John Locke, George Berkeley và David Hume. Truyền thống triết học chủ nghĩa kinh nghiệm vẫn tiếp tục phát triển ở nước Anh trong thế kỷ XX với nhà triết học ngôn ngữ Bertrand Russell, nhà triết học thực chứng lôgích Alfred Ayer, v.v.. Chủ nghĩa kinh nghiệm là khuynh hướng triết học đối lập với chủ nghĩa duy lý. Về mặt nhận thức, chủ nghĩa kinh nghiệm chỉ tin vào những tri thức có nguồn gốc từ kinh nghiệm cảm tính hoặc được suy diễn từ kinh nghiệm trực tiếp với việc tuân thủ các quy tắc lôgích chặt chẽ và được chứng minh bằng kinh nghiệm (quan sát, thực nghiệm). Về mặt xã hội, chủ nghĩa kinh nghiệm *chỉ tin vào kinh nghiệm, truyền thống lịch sử và không tin vào những suy đoán duy lý về sự biến đổi của xã hội trong tương lai xa vời.* Đứng trên lập trường kinh nghiệm chủ nghĩa, chủ nghĩa bảo thủ vì thế đối lập với chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa tự do.

Nếu chủ nghĩa xã hội tin tưởng ở những bước ngoặt cách mạng trong quá trình tiến hóa của xã hội, ủng hộ những thay đổi căn bản về chất của xã hội, là sự phủ định chế độ tư hữu, chế độ đẳng cấp và "những tư tưởng cổ truyền" gắn với chế độ tư hữu và giai cấp bóc lột, thì trái lại, chủ nghĩa bảo thủ ít tin tưởng ở những cái mới chưa được kiểm chứng, nên *coi trọng và chủ trương bảo vệ, duy trì những giá trị truyền thống, những tập quán, những thiết chế xã hội về chính trị, văn hóa, đạo đức, tôn giáo đã từng tồn tại trong quá khứ mà họ cho là đã qua thử thách.*

Chủ nghĩa bảo thủ kiên quyết bảo vệ chế độ tư hữu, coi đó là quyền thiêng liêng bất khả xâm phạm. Chủ nghĩa bảo thủ chủ trương bảo tồn những truyền thống và đẳng cấp tôn giáo đã từng tồn tại trong lịch sử. Chủ nghĩa bảo thủ ở nước Anh chủ trương duy trì một số truyền thống, thiết chế, đẳng cấp đã từng tồn tại trong thời kỳ phong kiến mà nhiều khuynh hướng chính trị khác coi là đã lỗi thời, như các tước hiệu quý tộc, hình thức nhà nước quân chủ lập hiến, vai trò của hoàng gia, v.v..

Nếu chủ nghĩa tự do tuyệt đối hóa vai trò của cá nhân, tin rằng cá nhân có đầy đủ lý trí để quyết định mọi hành vi và lối sống của mình, không có sự can thiệp của tập thể, cộng đồng, nhà nước, thì chủ nghĩa bảo thủ *có cái nhìn thực tế hơn và có thái độ bi quan vào khả năng lý trí và phẩm chất đạo đức của cá nhân*, vì thế nó chủ trương duy trì trật tự xã hội với những đẳng cấp và thể chế đã qua thử thách, với một nhà nước mạnh, một chính quyền cai trị từ bên trên và một hệ thống luật pháp nghiêm minh (chế độ chính trị quý tộc).

2. Quá trình ra đời và phát triển của chủ nghĩa bảo thủ

Chủ nghĩa bảo thủ xuất hiện vào cuối thế kỷ XVIII, đầu thế kỷ XIX như là khuynh hướng chống lại những biến đổi do cách mạng tư sản đem lại, nhất là cách mạng Pháp 1789. Những đại biểu của chủ nghĩa bảo thủ trước hết phải kể đến Joseph de Maistre (1753-1821), một luật sư, nhà triết học gốc Pháp. Maistre kịch liệt chống lại tư

tưởng cách mạng của các nhà khai sáng, chống lại cách mạng Pháp, bảo vệ chế độ quân chủ có đẳng cấp, quyền lực của Giáo hoàng và sự thống trị của Kitô giáo. Chủ nghĩa bảo thủ của Maistre là một thứ chủ nghĩa bảo thủ phản động bị các nhà tự do chủ nghĩa cực lực lên án và chống lại. Nhà tự do chủ nghĩa Isaiah Berlin, trong tác phẩm *Tự do và những kẻ phản bội*[1] đã liệt Maistre vào trong danh sách sáu kẻ thù chính của tự do và coi chủ nghĩa bảo thủ của Maistre là "cố gắng tuyệt vọng cuối cùng" của chủ nghĩa phong kiến trong đêm trường trung cổ nhằm chống lại hành trình của tiến bộ lịch sử.

Đồng thời với chủ nghĩa bảo thủ của Maistre, có một khuynh hướng bảo thủ có tính ôn hòa hơn là chủ nghĩa bảo thủ của nhà triết học, chính trị học Anh gốc Ailen *Edmund Burke* (1729-1797). Burke không hoàn toàn phản đối mọi sự thay đổi, mà chỉ chủ trương *vừa thay đổi, vừa bảo tồn.* Trong tác phẩm *Những suy tư về cách mạng Pháp*[2] (năm 1790), Burke ủng hộ cách mạng Anh năm 1688 và cách mạng Mỹ năm 1776, nhưng kịch liệt chống lại cách mạng Pháp năm 1789. Burke cho rằng cách mạng Mỹ dựa trên những đòi hỏi về những quyền đã được thừa nhận trong luật pháp nước Anh. Còn cách mạng Pháp dựa trên những tư tưởng có tính chất duy lý và tiên nghiệm, đưa ra những quyền chưa từng tồn tại ở nước Pháp. Burke nói:

---

1. Isaiah Berlin: *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty,* edited by Henry Hardy, Princeton University Press, USA, 2002.

2. Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France*, http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/burke/revfrance.pdf.

"Cách mạng Pháp là hiện tượng kinh dị nhất đã từng diễn ra trên thế giới. Những điều kỳ lạ nhất đã được đem lại, trong nhiều trường hợp bằng những phương tiện ngu ngốc nhất, lố lăng nhất, theo những phương thức lố bịch nhất và rõ ràng là bằng những công cụ đê tiện nhất. Mọi việc tỏ ra mất tự nhiên trong tình trạng hỗn loạn lạ kỳ của sự khinh suất và sự tàn bạo và mọi loại tội ác cùng với mọi thứ điên rồ"[1].

Theo Burke, con người không thể biết được sự vận động lịch sử sẽ diễn ra như thế nào, do đó những dự án có tính chất duy lý và tiên nghiệm của cách mạng sẽ gây ra sự tổn hại lớn cho xã hội. Cách mạng Pháp dựa trên những nguyên lý đơn giản và trừu tượng nên không thể thay thế được trật tự xã hội cũ và sẽ đưa nước Pháp rơi vào tình trạng hỗn độn.

3. Chủ nghĩa bảo thủ mới (neo-conservatism)

Chủ nghĩa bảo thủ mới là khuynh hướng chính trị xuất hiện sau Chiến tranh thế giới thứ hai và thịnh hành trong thời kỳ khủng hoảng kinh tế vào thập niên 1970 ở các nước Mỹ, Canađa, Anh. Vì có sự gặp nhau giữa chủ nghĩa bảo thủ mới và chủ nghĩa tự do mới (neo-liberalism) nên chủ nghĩa bảo thủ mới nhiều khi được đồng nhất với chủ nghĩa tự do mới về phương diện kinh tế, như "ủng hộ cơ chế thị trường và tự do cá nhân trong sản xuất kinh doanh". Tuy nhiên, nhìn chung chủ nghĩa bảo thủ mới vẫn

1. Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France, Ibid*, p.9.

duy trì sự phân biệt với chủ nghĩa tự do mới ở cái nhìn bi quan về bản tính con người, ở sự cần thiết phải duy trì những truyền thống và thiết chế đã qua thử thách, ở niềm tin vào luật pháp và trật tự xã hội mạnh, ở sự cần thiết phải tăng cường vai trò của gia đình và giáo hội.

Tóm tại, chủ nghĩa bảo thủ là một thứ chủ nghĩa kinh nghiệm, chống lại chủ nghĩa duy lý. Nó căn cứ trên những sai lầm thực tế của các cuộc cách mạng như cách mạng Pháp năm 1789, cách mạng tháng Mười Nga năm 1917 để không tin vào những biến đổi cách mạng và phủ nhận luôn cả khả năng nhận thức xã hội của con người, khả năng của con người cải tạo xã hội cũ, xây dựng xã hội mới. Chủ nghĩa bảo thủ mới tuy có nhiều quan điểm tương đồng nên nó ủng hộ chủ nghĩa tự do mới, nhưng về bản chất là một trào lưu phân biệt với chủ nghĩa tự do và đối lập với hệ tư tưởng của chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản.

4. Các đảng bảo thủ trên thế giới

Chủ nghĩa bảo thủ là *hệ tư tưởng chính trị của các đảng bảo thủ* trên thế giới. Các đảng chính trị có khuynh hướng bảo thủ ra đời ở nhiều nước trên thế giới từ thế kỷ XIX và tồn tại cho đến nay. Nhiều đảng còn đang phát triển mạnh, nhưng cũng có một số đảng đã giải tán hoặc liên minh với các đảng khác hình thành đảng chính trị mới.

Trước hết phải kể đến Đảng Bảo thủ Anh có tiền thân là Đảng Tory, thành lập năm 1678, đến thế kỷ XIX

đổi tên thành Đảng Bảo thủ như hiện nay. Đảng Bảo thủ Anh nắm chính quyền ở Vương quốc Anh qua nhiều cuộc tuyển cử trong 2/3 thế kỷ XX. Từ năm 1979 đến năm 1997, trong gần 20 năm Đảng Bảo thủ Anh liên tục nắm chức Thủ tướng Anh dưới thời Margaret Thatcher (1979-1990) và John Major (1990-1997). Tháng 5-2010, sau khi Gordon Brown, lãnh tụ Đảng Lao động Anh từ chức thủ tướng, Nữ hoàng Elizabeth II mời David Cameron, lãnh tụ đảng Bảo thủ thành lập chính phủ. Cameron liên minh với Đảng Dân chủ tự do thành lập một chính phủ liên hiệp. Trong cuộc Tổng tuyển cử năm 2015, Đảng Bảo thủ Anh nắm được đa số ghế trong Hạ viện và nắm quyền thành lập chính phủ một đảng do Thủ tướng David Cameron đứng đầu. Sau vụ Brexit (nước Anh ra khỏi EU), kết quả của cuộc trưng cầu dân ý ngày 23 tháng 6 năm 2016, Cameron từ chức và bà Theresa May (sinh năm 1956), lãnh tụ mới của Đảng Bảo thủ được Nữ hoàng bổ nhiệm làm Thủ tướng (ngày 13-7-2016).

Đảng Bảo thủ Canađa là một đảng chính trị lớn ở Canađa, thành lập năm 1854 và nhiều lần nắm chức thủ tướng trong thế kỷ XX. Trong cuộc Tổng tuyển cử liên bang năm 2006, đảng này đã giành được 124 ghế trong tổng số 308 ghế của Hạ viện, đánh bại Đảng Tự do (103 ghế) và giành quyền thành lập chính phủ liên hiệp ở Canađa do Stephen Harper làm Thủ tướng. Đảng Bảo thủ Canađa tiếp tục nắm chính quyền sau cuộc tuyển cử năm 2008. Trong cuộc Tổng tuyển cử liên bang năm 2011, Đảng Bảo thủ Canađa giành được 167 ghế, trở thành

đảng đa số trong chính phủ do Đảng này tiếp tục nắm giữ. Tuy nhiên, do tình hình suy thoái kinh tế, Đảng Bảo thủ bị thất bại (chỉ còn 99 ghế) trong cuộc Tổng tuyển cử tháng 10-2015. Đảng Tự do chiếm được đa số (184 ghế trong Hạ viện) nắm quyền thành lập chính phủ do Justin Trudeau làm Thủ tướng.

Các đảng bảo thủ ở nhiều nước khác trên thế giới, như Côlômbia, Nicaragoa, Na Uy, Đan Mạch cũng là những đảng lớn, nhưng chưa bao giờ chiếm được đa số trong quốc hội nên chỉ có thể tham gia cùng với các đảng khác trong việc lập chính phủ. Ở các nước Mỹ, Chilê, Rumani, Grudia, Ácmênia, Uganđa, Nam Phi, v.v., cũng có đảng bảo thủ nhưng hoặc là đã giải tán và sáp nhập vào đảng khác, hoặc chỉ còn là những đảng nhỏ. Hiện nay trên thế giới chỉ có khoảng mười đảng có tên là "đảng bảo thủ", nhưng nếu tính tất cả các đảng ít nhiều có khuynh hướng bảo thủ thì con số lên đến 130 đảng[1], trong đó có Đảng Cộng hòa Mỹ, Đảng Cộng hòa Pháp, Đảng Liên minh dân chủ Kitô giáo Đức[2], một số đảng dân chủ, đảng dân tộc, đảng Kitô giáo khác... cũng có lập trường bảo thủ.

---

1. *A List of Conservative Parties*, https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_conservative_parties.

2. Đảng Cộng hòa Mỹ (Republican Party) là một đảng theo đường lối chủ nghĩa bảo thủ Mỹ.

Đảng Cộng hòa Pháp (Les Républicains) được đổi tên từ Đảng "Liên minh vì một phong trào nhân dân" ("Union for a Popular Movement" viết tắt: UMP) (30-5-2015); Đảng Liên minh dân chủ Kitô giáo Đức (Christian Democratic Union of Germany) đang cầm quyền hiện nay ở Đức, v.v., là những đảng có đường lối bảo thủ.

Sở dĩ chủ nghĩa bảo thủ và các đảng bảo thủ vẫn còn được quần chúng ở một số nước trên thế giới ủng hộ vì một số lý do, trong đó có phản ứng của quần chúng trước những biến đổi tiêu cực trong xã hội do chủ nghĩa tư bản gây ra. Chủ nghĩa tư bản với nền kinh tế thị trường của nó đã và đang làm mất đi nhiều truyền thống quý giá, ảnh hưởng đến bản sắc văn hóa của các dân tộc, do đó quần chúng nhân dân có khuynh hướng muốn duy trì những truyền thống, tập quán, thiết chế đã qua thử thách trong lịch sử, kể cả hình thức nhà nước, tôn giáo, gia đình đã từng tồn tại trong chế độ phong kiến. Quần chúng thường do dự trước khi chấp nhận những cái mới, do đó chỉ chấp nhận những thay đổi dần dần chống lại những thay đổi bước ngoặt, nhất là ở những dân tộc có truyền thống "chủ nghĩa kinh nghiệm" như ở nước Anh và Canađa.

III. CHỦ NGHĨA MÁC MỚI VÀ TRÀO LƯU XÃ HỘI CHỦ NGHĨA DÂN CHỦ Ở PHƯƠNG TÂY ĐƯƠNG ĐẠI

Lý luận chủ nghĩa Mác - Lênin và chủ nghĩa xã hội là vấn đề đã được nghiên cứu và giảng dạy ở nước ta từ trước đến nay, nhưng chủ nghĩa Mác mới và trào lưu xã hội chủ nghĩa dân chủ ở phương Tây thì ít được nhiều người đi sâu tìm hiểu. Trào lưu này thường được biết đến ở nước ta như là một *khuynh hướng xét lại* chủ nghĩa xã hội. Nó không thống nhất, mặc dù thường được gọi với cái tên chung là "xã hội dân chủ", nhưng thật ra nó bao gồm

nhiều lập trường chính trị khác nhau, trong đó, chủ nghĩa xã hội dân chủ và chế độ dân chủ xã hội là hai lập trường chính. Chủ nghĩa Mác mới tuy không phải là cơ sở lý luận của hai lập trường chính trị này vì chúng đã có nguồn gốc từ thời kỳ Mác và Ăngghen còn sống, như là những khuynh hướng xã hội chủ nghĩa ngoài mácxít, tuy nhiên chủ nghĩa Mác mới có vai trò bổ sung cơ sở lý luận cho sự phát triển của chúng trong các nước tư bản phương Tây đương đại. Do vậy, việc nghiên cứu kỹ lý luận và thực tiễn của các khuynh hướng chính trị xã hội chủ nghĩa này sẽ giúp chúng ta hiểu được một cách sâu sắc hơn về phong trào xã hội chủ nghĩa ở phương Tây hiện nay để có thái độ đúng mực trong quan hệ quốc tế và thúc đẩy quá trình đổi mới và hội nhập quốc tế của nước ta hiện nay.

1. Khái niệm về chủ nghĩa Mác mới

Thuật ngữ "chủ nghĩa Mác mới" (neo-Marxism) là một thuật ngữ lỏng lẻo dùng để chỉ những khuynh hướng tư tưởng chủ trương "mở rộng" hay "sửa đổi" nhiều vấn đề lý luận của chủ nghĩa Mác (hiện nay còn có tên "chủ nghĩa hậu mácxít" - 'post-Marxism'). Chủ nghĩa Mác mới *thừa nhận và vận dụng một số vấn đề lý luận cơ bản* của chủ nghĩa Mác truyền thống trong chủ nghĩa duy vật lịch sử, lý luận về giai cấp, lý luận về kinh tế, tư tưởng về công bằng và bình đẳng xã hội, chống bóc lột, v.v., mà những người theo trường phái này cho là có giá trị đúng đắn, đồng thời sử dụng các thuật ngữ của chủ nghĩa Mác,

như phương thức sản xuất, lực lượng sản xuất, quan hệ sản xuất, cơ sở kinh tế, kiến trúc thượng tầng, tồn tại xã hội, ý thức xã hội, chủ nghĩa tư bản, giai cấp tư sản, v.v., vào việc nghiên cứu xã hội tư bản về kinh tế, chính trị, văn hóa; nhưng lại chỉ ra những thiếu sót, khiếm khuyết và đề xuất việc *sửa đổi, bổ sung* hay *mở rộng, kết hợp* lý luận chủ nghĩa Mác với một trào lưu khác, hay thậm chí *phủ nhận* nhiều luận điểm quan trọng của chủ nghĩa Mác truyền thống.

Một hình thức chủ nghĩa Mác mới được biết đến tương đối rộng rãi là *trường phái Frankfurt* ở Đức ra đời từ thập niên 1920 của Viện Nghiên cứu xã hội thuộc trường Đại học Frankfurt. Trong thời gian Đức Quốc xã nắm chính quyền, nhiều người thuộc trường phái này di cư sang Mỹ và một số nước khác. Họ tập trung ở khoa Khoa học xã hội học trường Đại học Côlômbia vào năm 1935, sau đó chuyển đến California năm 1941 và phân tán ra nhiều nơi khác. Sau Chiến tranh thế giới thứ hai, một số người tiếp tục ở lại Mỹ, như Herbert Marcuse[1]; một số người

1. Herbert Marcuse (1898-1979) sinh ở Đức, tham gia nghiên cứu tại Viện Nghiên cứu xã hội Frankfurt năm 1932, năm 1933 ông lánh nạn Đức Quốc xã sang Geneve, Thụy Sĩ, rồi sang Mỹ năm 1934, ông giảng dạy ở trường Đại học Côlômbia và trở thành công dân Mỹ từ năm 1940. Ông dạy ở Harvard (1954-1965), ở California (1965-1976). Marcuse kết hợp triết học Hegel, triết học Mác và triết học Freud vào việc nghiên cứu các vấn đề văn hóa, xã hội. Các tác phẩm chính của ông gồm: *Reason and Revolution* (1941), *Eros and Civilisation* (1955), *One - Dimensional Man* (1964) và *Studies in Critical Philosophy* (1972).

khác về lại Frankfurt, như Max Horkheimer, Theodor Adorno, Friedrich Pollock. Các nhà triết học và xã hội học trường phái Frankfurt phát triển lý thuyết phê phán và vận dụng phương pháp phê phán trong triết học Đức (Kant, Hegel, Marx, Freud) để nghiên cứu xã hội và văn hóa. Họ chỉ ra và phê phán những hạn chế và thiếu sót (deficiencies) trong chủ nghĩa Mác truyền thống.

Một số nhà mácxít mới khác tìm cách kết hợp chủ nghĩa Mác với một trường phái khác, như trường hợp Louis Althusser ở Pháp đã kết hợp chủ nghĩa Mác với chủ nghĩa cấu trúc trong việc phân tích cấu trúc của xã hội (như đã trình bày ở chương trước); Erik Olin Wright vận dụng lý luận giai cấp và phương pháp phân tích của Mác trong việc nghiên cứu các giai cấp xã hội. Có nhà mácxít tìm cách bổ sung học thuyết kinh tế chính trị của Mác như Jean Baudrillard ở Pháp; có người vận dụng phương pháp duy vật lịch sử của Mác trong nghiên cứu văn hóa, như trường hợp Fedric Jameson ở Mỹ. Chủ nghĩa Mác mới thịnh hành trong nghiên cứu xã hội ở nhiều trường đại học Mỹ, đến nỗi một nhà nghiên cứu phải la lên: "Một bóng ma đang ám ảnh giới hàn lâm Mỹ - bóng ma của chủ nghĩa Mác mới"[1].

Về lý luận chính trị, các nhà mácxít mới đều cho rằng chủ nghĩa Mác bên cạnh những giá trị không thể

1. *Marxism in Modern Academia*, http://themendenhall.com/2012/02/20/marxism-in-modern-academia/.

phủ nhận được, còn có nhiều vấn đề hoặc đã không được chứng thực trong thực tiễn, hoặc thiếu sót, hoặc được tiếp cận một cách đơn giản, hoặc không còn phù hợp với tình hình mới của xã hội đương đại nên cần phải được xem xét lại, bổ sung và sửa đổi:

- Các nhà mácxít mới *không tin rằng chủ nghĩa cộng sản sẽ thay thế chủ nghĩa tư bản bằng một cuộc cách mạng bạo lực.* Tư tưởng này đã có nguồn gốc từ chủ nghĩa xét lại và chủ nghĩa cơ hội trong Quốc tế II với những thủ lĩnh là Eduard Bernstein (1850-1932) và Karl Johann Kautsky (1854-1938). Bernstein và Kautsky đều phản đối Cách mạng Tháng Mười Nga và chủ trương "chủ nghĩa xã hội tiến hóa", phủ nhận chuyên chính vô sản và chủ trương "chủ nghĩa xã hội dân chủ". Trong thời đại ngày nay, do chủ nghĩa tư bản đã thực hiện được sự phục hồi sau hai cuộc chiến tranh thế giới và do sự sụp đổ của hệ thống xã hội chủ nghĩa thế giới, đồng thời chủ nghĩa tư bản cũng có bước phát triển mới và thu được nhiều thành tựu mới về kinh tế và khoa học, kỹ thuật, cho nên có một số nhà mácxít mới cho rằng *không có căn cứ để tin rằng có một cái gì đó khác hơn, tốt hơn sẽ thay thế phương thức sản xuất tư bản hiện nay*; một số người khác cho rằng chủ nghĩa xã hội chỉ có thể thay thế dần dần từng yếu tố của chủ nghĩa tư bản bằng con đường hòa bình mà thôi. Đây là cơ sở lý luận của các đảng theo đường lối chủ nghĩa xã hội dân chủ và dân chủ xã hội ở các nước.

- Các nhà mácxít mới không hoàn toàn nhất trí với lý luận về giai cấp và đấu tranh giai cấp của chủ nghĩa Mác truyền thống. Nhiều người tuy thừa nhận sự tồn tại của hiện tượng giai cấp và bóc lột giai cấp trong xã hội tư bản và ủng hộ phong trào đấu tranh của công nhân đòi tăng lương và cải thiện điều kiện lao động, nhưng họ *không thừa nhận tư tưởng của C. Mác và V.I. Lênin về tính tất yếu của đấu tranh giai cấp dẫn đến chuyên chính vô sản.* Quan điểm này gắn liền với *"đường lối nghị trường"*, tức sự chấp nhận một *chế độ chính trị đa nguyên với một hệ thống đa đảng*, trong đó đảng cộng sản và xã hội chủ nghĩa cạnh tranh với các đảng chính trị khác để giành lấy vai trò lãnh đạo xã hội một cách bình đẳng và công bằng thông qua các cuộc tuyển cử vào nghị viện trong khuôn khổ pháp luật của nhà nước hiện có. Chính vì vậy, các đảng theo đường lối này không được coi là đảng mácxít chân chính nếu dựa trên tư tưởng của V.I. Lênin trong tác phẩm *Nhà nước và cách mạng*, trong đó Lênin cho rằng chuyên chính vô sản là "hòn đá thử vàng" đối với sự hiểu biết thực sự và sự trung thành với chủ nghĩa Mác[1].

- Các nhà mácxít mới đề nghị sửa đổi lý luận về nhà nước của chủ nghĩa Mác. Theo họ, nhà nước tuy có liên

1. V.I. Lênin viết: "Kẻ nào *chỉ* thừa nhận có đấu tranh giai cấp không thôi, thì kẻ đó vẫn chưa phải là một người mácxít... Chỉ người nào *mở rộng* việc thừa nhận đấu tranh giai cấp đến mức thừa nhận *chuyên chính vô sản* thì mới là người mác-xít" (Xem: V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2005, t. 33, tr.42).

quan đến giai cấp thống trị về kinh tế, nhưng nó vẫn có "tính độc lập tương đối" của nó, không hoàn toàn là công cụ bạo lực trấn áp nhằm bảo vệ lợi ích ích kỷ của giai cấp thống trị về kinh tế như Mác, Ăngghen và Lênin nhiều lần khẳng định. Nhà nước, theo họ, ngoài việc bị quy định bởi quan hệ kinh tế, còn *là kết quả của quá trình phát triển lâu dài của văn hóa chính trị và thành quả lập pháp của nhân dân*. Do vậy, nhiều đảng dân chủ xã hội và xã hội chủ nghĩa dân chủ ở phương Tây cho rằng có thể thực hiện công bằng và bình đẳng xã hội trong khuôn khổ của nhà nước hiện có đi đôi với quá trình dân chủ hóa đời sống chính trị, không nhất thiết phải "phá hủy", phải "đập tan" nhà nước hiện nay và thay thế bằng một nhà nước khác như quan điểm của V.I. Lênin[1].

- Trong lý luận về kinh tế, các nhà mácxít mới cho rằng *C. Mác chưa thấy vai trò của doanh nhân và một số yếu tố khác ngoài lao động của công nhân* trong việc góp phần tạo ra lợi nhuận doanh nghiệp, cho nên đã *quy sự bất bình đẳng, phân hóa giàu nghèo về nguyên nhân duy nhất là do bóc lột lao động*, dẫn đến việc xóa bỏ chế độ tư hữu và kinh tế tư nhân. Các nhà mácxít mới còn cho rằng chủ nghĩa Mác truyền thống quá nhấn mạnh vai trò quyết định của *quan hệ sở hữu* nên đánh giá bản

1. Theo V.I. Lênin, không thể sử dụng nhà nước tư sản hiện có, mà phải *phá hủy*, phải *đập tan* bộ máy nhà nước ấy, xây dựng nhà nước mới; đó là "điều kiện tiên quyết" của cách mạng vô sản (Xem: V.I. Lênin: *Toàn tập, Sđd*, t.33, tr. 46-47).

chất và sự tiến bộ xã hội dựa trên chế độ sở hữu về tư liệu sản xuất. Thật ra theo họ, công hữu hay tư hữu, kinh tế nhà nước hay kinh tế tư nhân chỉ là những phương tiện, không phải là mục đích; vấn đề quan trọng là hiệu quả kinh tế, công bằng xã hội và đời sống của nhân dân. Vì vậy, chủ nghĩa Mác mới *không chủ trương xóa bỏ chế độ tư hữu*. Một số đảng theo đường lối xã hội chủ nghĩa dân chủ chỉ ủng hộ việc thiết lập sở hữu xã hội và sự tồn tại của doanh nghiệp công ở một mức độ cần thiết, nhất định mà thôi. Còn các đảng dân chủ xã hội thì chủ trương thực hiện công bằng xã hội bằng cách điều tiết thu nhập trong khuôn khổ của kinh tế tư bản tư nhân.

Ngoài các vấn đề chính trị và kinh tế, chủ nghĩa Mác mới còn đề nghị sửa đổi, bổ sung chủ nghĩa Mác truyền thống về nhiều vấn đề khác như lý luận về con người, về nữ quyền, về tôn giáo, v.v..

2. Quan điểm các nhà mácxít mới về xã hội đương đại

Trong những thập kỷ gần đây, trong lĩnh vực nghiên cứu kinh tế - xã hội đã xuất hiện nhiều khái niệm mới phản ánh nhiều mặt trong đời sống kinh tế, chính trị, xã hội của thế giới phương Tây đương đại.

Nếu đứng trên học thuyết về hình thái kinh tế - xã hội của C. Mác thì một xã hội bao giờ cũng có ba mặt: *mặt kỹ thuật* (lực lượng sản xuất được coi là nền tảng vật chất - kỹ thuật của xã hội), *mặt kinh tế* (quan hệ sản

xuất được coi là cơ sở hạ tầng kinh tế) và *mặt chính trị, tư tưởng* (tư tưởng chính trị, pháp quyền, triết học, văn hóa nghệ thuật, đạo đức, tôn giáo cùng với những thiết chế tương ứng) được coi là kiến trúc thượng tầng của xã hội. Như vậy, các khái niệm mới xuất hiện này tuy nhiều nhưng có thể xếp thành mấy loại: a) khái niệm chỉ trình độ lực lượng sản xuất như: "xã hội hậu công nghiệp", "xã hội thông tin", "kinh tế tri thức"; b) khái niệm chỉ mặt kinh tế, tức quan hệ sản xuất: "chủ nghĩa tư bản mới", chủ nghĩa tư bản giai đoạn sau, "chủ nghĩa tư bản toàn cầu"; c) khái niệm chỉ tâm lý, tư tưởng (trong kiến trúc, nghệ thuật, triết học): "chủ nghĩa hậu hiện đại" và khái niệm chỉ đặc điểm chung của thời đại: "thời đại hậu hiện đại".

Nếu trong thời đại của Mác, Ăngghen, Lênin, "lực lượng sản xuất hàng đầu của toàn thể nhân loại là công nhân, là người lao động", thì trong thời đại ngày nay - trong điều kiện xã hội thông tin, khoa học và công nghệ đã thực sự nắm vai trò hàng đầu trong lực lượng sản xuất. Jean-Francois Lyotard trong tác phẩm nổi tiếng của ông xuất bản năm 1979: *Điều kiện hậu hiện đại: Báo cáo về nhận thức*[1] - tác phẩm được coi là cái mốc đưa chủ nghĩa hậu hiện đại vào triết học, đã dùng chương đầu tiên để nói về vai trò của tri thức khoa học trong lực lượng sản xuất. Theo Lyotard, "tri thức đã thay đổi thực trạng của nó khi các xã hội bước vào thời kỳ gọi là hậu công nghiệp". Cũng

1. Nguyên bản tiếng Pháp: *La condition postmoderne: rapport sur le savoir,* Les Éditions de Minuit, 1979, Paris.

theo ông, "người ta chấp nhận một cách rộng rãi rằng tri thức đã trở thành lực lượng sản xuất chính yếu trong vài thập niên vừa qua"... "Trong thời đại hậu công nghiệp và hậu hiện đại, khoa học sẽ tiếp tục duy trì và chắc chắn còn tăng cường tính vượt trội của nó như là nguồn cung ứng khả năng sản xuất cho các quốc gia. Tri thức dưới hình thức một hàng hoá thông tin gắn liền với lực lượng sản xuất đang và sẽ tiếp tục là một món tiền cược lớn (un enjeu majeur, nghĩa bóng là *điều kiện tiên quyết - ND*), và có lẽ là món tiền cược lớn *duy nhất* trong sự cạnh tranh quyền lực trên khắp thế giới"[1].

Nếu những khái niệm chỉ trình độ lực lượng sản xuất nói trên đã được sử dụng tương đối phổ biến trên thế giới, thì trái lại những khái niệm chỉ quan hệ sản xuất cho đến nay vẫn chưa có sự thống nhất.

Ernest Mandel (1923-1995), một nhà lý luận mácxít nổi tiếng gốc Đức đã dùng khái niệm "chủ nghĩa tư bản mới" trong tác phẩm *Nhập môn về lý luận kinh tế mácxít* (*An Introduction to Marxist Economic Theory*, xuất bản năm 1962) và mười năm sau thì thay đổi thuật ngữ thành "chủ nghĩa tư bản giai đoạn sau" trong tác phẩm *Late Capitalism*, công bố năm 1972. Theo Mandel, phương thức sản xuất tư bản có ba giai đoạn phát triển: giai đoạn đầu là chủ nghĩa tư bản tự do cạnh tranh (1700-1850)

1. Jean-Francois Lyotard: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translated by Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp.3-5.

(được Mác phân tích trong tác phẩm *Tư bản*); giai đoạn thứ hai là chủ nghĩa tư bản độc quyền và chủ nghĩa tư bản độc quyền nhà nước, tức chủ nghĩa đế quốc vào khoảng cuối thế kỷ XIX - nửa đầu thế kỷ XX (được V.I. Lênin trình bày trong tác phẩm *Chủ nghĩa đế quốc - giai đoạn tột cùng của chủ nghĩa tư bản*)[1]; và giai đoạn thứ ba là giai đoạn sau từ sau Chiến tranh thế giới thứ hai đến nay.

Fredric Jameson, một nhà lý luận văn hóa, lý luận chính trị mácxít ở Mỹ cũng sử dụng lại thuật ngữ của Mandel trong tác phẩm nổi tiếng của mình: *Chủ nghĩa hậu hiện đại: Lôgích về mặt văn hóa của chủ nghĩa tư bản giai đoạn sau* (*Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism*, xuất bản năm 1991). Còn Jacques Derrida thì dùng khái niệm "chủ nghĩa tư bản mới"[2] trong một số tác phẩm của mình.

---

1. Nguyên bản tiếng Nga: "Империализм, как высшая стадия капитализма". Bản tiếng Việt "Chủ nghĩa đế quốc - Giai đoạn tột cùng của chủ nghĩa tư bản", V.I. Lênin, *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcơva, 1980, tập 27, tr. 383-541. Cụm từ "высшая стадия" được dịch là "giai đoạn tột cùng", đúng ra là "giai đoạn cao nhất" (Các bản tiếng Anh đều dịch là: "the highest stage"). Cụm từ "умирающий капитализм" được dịch là "chủ nghĩa tư bản hấp hối" (ở tập 27) và "chủ nghĩa tư bản giãy chết" (ở tập 39), đúng ra là "chủ nghĩa tư bản đang suy vong" (trong bản tiếng Anh: moribund capitalism).

2. Jacques Derrida: *Những bóng ma của Mác*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, tr. 88. "Vào lúc mà một sự hỗn loạn mới trên thế giới âm mưu thiết lập chủ nghĩa tư bản mới và chủ nghĩa tự do mới của nó, thì không một sự phủ nhận nào có thể trút bỏ khỏi bản thân mình những bóng ma của Mác".

Đối với các nhà lý luận này thì chủ nghĩa tư bản mới hay chủ nghĩa tư bản giai đoạn sau đều không có nghĩa là giai đoạn cuối hay giai đoạn suy vong của chủ nghĩa tư bản. Khác với quan điểm của Lênin cho rằng chủ nghĩa đế quốc là giai đoạn *cao nhất* của chủ nghĩa tư bản, là chủ nghĩa tư bản *đang chết (đang suy vong)*, là chủ nghĩa tư bản *quá độ* lên chủ nghĩa xã hội, là *phòng chờ* đi vào chủ nghĩa xã hội, các nhà mácxít mới và hậu mácxít khẳng định điều ngược lại: chủ nghĩa tư bản không suy tàn mà đang ở giai đoạn thứ ba (giai đoạn sau), *một hình thức phát triển hơn nữa của chủ nghĩa tư bản (chủ nghĩa tư bản toàn cầu).* Fredric Jameson cũng tán thành quan điểm của Mandel rằng chủ nghĩa tư bản hiện nay có một sự phát triển mạnh mẽ, bành trướng toàn cầu, xâm nhập vào thế giới thứ ba nông nghiệp. Hiện nay, tất cả mọi lĩnh vực đều được công nghiệp hóa. Ông trích lời của Mandel trong tác phẩm của mình: *Chủ nghĩa tư bản giai đoạn sau*, đại diện cho một 'xã hội hậu công nghiệp', như thế đã tỏ ra là một thời kỳ trong đó tất cả mọi ngành kinh tế lần đầu tiên được công nghiệp hóa một cách hoàn toàn[1].

Cùng với chủ nghĩa tư bản toàn cầu là sự xuất hiện một giai cấp thống trị mới: giai cấp tư bản xuyên quốc gia. Điều này được William I. Robinson và Jerry Harris trình bày trong tác phẩm: *Tiến tới một giai cấp thống trị*

1. Fredric Jameson: *Lời nói đầu (Preface)* cho tác phẩm của Lyotard: *The Postmodern Condition, Ibid*, p. xv.

toàn cầu? Toàn cầu hóa và giai cấp tư bản xuyên quốc gia. Các tác giả viết: "Một giai cấp tư bản xuyên quốc gia hình thành từ một bộ phận của giai cấp tư sản thế giới đại diện cho tư bản xuyên quốc gia, cho những chủ sở hữu phương tiện sản xuất hàng đầu của thế giới"; họ là người điều hành "những tập đoàn và những thiết chế tài chính tư nhân xuyên quốc gia"[1]. Các tác giả cũng khẳng định giai cấp tư bản xuyên quốc gia là giai cấp thống trị toàn cầu, vì nó bao gồm cả lực lượng kinh tế, lực lượng chính trị và giới chuyên gia kỹ thuật ưu tú, còn nếu chỉ thống trị về kinh tế thì chưa đủ để trở thành giai cấp thống trị.

Các nhà "hậu mácxít" hùa cùng các nhà "hậu hiện đại" để phủ nhận tính tất yếu của cách mạng vô sản, phủ nhận khả năng thay thế chủ nghĩa tư bản bằng chủ nghĩa xã hội. Bởi vì theo họ, chủ nghĩa tư bản đang ở giai đoạn phát triển mạnh mẽ, tuy cũng có những thời kỳ rơi vào khủng hoảng kinh tế, tài chính, nhưng không vì thế mà có thể nói rằng nó đang suy vong, cho nên không có cơ sở nào để nói về sự diệt vong của nó, sự thay thế nó bằng một hình thức mới cao hơn.

Các nhà hậu mácxít nói riêng và các nhà hậu hiện đại nói chung cuối cùng đi đến thống nhất với nhau là

1. William I. Robinson and Jerry Harris: *Towards a Global Ruling Class? Globalization and the Transnational Capitalist Class*, published in Science & Society, Vol. 64, No. 1, Spring 2000, 11–5411, Brooklyn, New York.

từ bỏ tư tưởng về chủ nghĩa cộng sản với tính cách là một hình thái kinh tế - xã hội cao hơn chủ nghĩa tư bản. Fredric Jameson nói: "Những chuyện đại sự chủ chốt ở đây là những chuyện cho rằng có thể có một cái gì đó sau chủ nghĩa tư bản, một cái gì đó hoàn toàn khác với chủ nghĩa tư bản; và chúng đã 'hợp thức hóa' thực tiễn trong đó những chiến sĩ chính trị tìm cách đem lại sự tồn tại cho một trật tự xã hội tương lai hoàn toàn khác"[1]. Và Jameson cũng tán đồng quan điểm của Lyotard cho rằng, vấn đề không phải là một cuộc cách mạng cải tạo xã hội tư bản, mà là "tồn tại và thích nghi với chủ nghĩa tư bản, tạo ra những nhu cầu mới trong khuôn khổ hạn chế về mặt cơ cấu của phương thức sản xuất tư bản"[2].

3. Trào lưu xã hội dân chủ và các đảng xã hội dân chủ trên thế giới hiện nay

Như đã nói trên, chủ nghĩa xã hội là một trong ba khuynh hướng chính trị lớn nhất của thế giới đương đại. Tuy nhiên, các đảng đi theo đường lối của chủ nghĩa xã hội cũng không có sự thống nhất chung về quan điểm đối

1. "The great master-narratives here are those that suggest that something beyond capitalism is possible, something radically different; and they also 'legitimate' the praxis whereby political militants seek to bring that radically different future social order into being". Fredric Jameson, "Preface", *The Postmodern* Condition, *Ibid*, p.xix.

2. Fredric Jameson, "Preface", *The Postmodern Condition*, *Ibid*, p. xviii.

với chủ nghĩa Mác - Lênin và con đường thực hiện chủ nghĩa xã hội.

Hiện nay trên thế giới, các đảng chính trị thuộc khuynh hướng xã hội chủ nghĩa có thể chia làm hai loại như sau:

- *Các đảng chính trị trung thành với chủ nghĩa Mác - Lênin* thường có tên là đảng cộng sản, tuy nhiên cũng có một số ít đảng không mang tên đảng cộng sản nhưng cũng thuộc khuynh hướng này. Các đảng này có nguồn gốc từ Quốc tế Cộng sản do V.I. Lênin sáng lập gọi tắt là Quốc tế III (1919-1943). Hiện nay có khoảng trên 100 đảng thuộc khuynh hướng này. Một số đảng cộng sản đang nắm chính quyền, như Đảng Cộng sản Trung Quốc với 88,76 triệu đảng viên (con số năm 2015), Đảng Cộng sản Việt Nam, Đảng Nhân dân cách mạng Lào, Đảng Cộng sản Cuba. Các đảng này đang thực hiện công cuộc mở cửa, đổi mới, thay đổi mô hình chủ nghĩa xã hội từ chế độ kế hoạch hóa tập trung sang nền kinh tế thị trường theo những đặc trưng riêng của mỗi nước. Tuy nhiên vẫn có một số đảng còn giữ lập trường bảo thủ, như Đảng Lao động Triều Tiên.

Một số đảng cộng sản trước đây là đảng cầm quyền, nhưng sau khi Liên Xô và các nước xã hội chủ nghĩa Đông Âu tan rã, các đảng này không còn nắm chính quyền và bị phân hóa thành nhiều đảng nhỏ, có đảng còn lấy tên đảng cộng sản (như Đảng Cộng sản Liên bang Nga), một số khác thay đổi lập trường chính trị và

đổi tên đảng. Một số đảng cộng sản đang tham gia nghị viện và chính quyền nhà nước trong một liên minh với các đảng khác trong hệ thống chính trị đa đảng ở nhiều nước châu Âu. Ví dụ ở Pháp vừa có Đảng Cộng sản, vừa có Đảng Xã hội chủ nghĩa. Đảng Cộng sản Pháp tuy là đảng lớn thứ ba ở Pháp nhưng không đủ phiếu bầu để nắm chính quyền nên thường tham gia với Đảng Xã hội chủ nghĩa Pháp trong *liên minh cánh tả*[1] trong các cuộc phổ thông đầu phiếu.

- *Các đảng chính trị theo đường lối xã hội dân chủ.* Ở đây chúng tôi tạm dùng thuật ngữ "xã hội dân chủ" để chỉ những lập trường khác nhau như *chủ nghĩa xã hội dân chủ, dân chủ xã hội,...* là những khuynh hướng

1. Thuật ngữ "cánh tả" (left wing), "cánh hữu" (right wing) có nguồn gốc từ Cách mạng Pháp năm 1789 dùng để chỉ *"vị trí ghế ngồi của các đại biểu trong các hội đồng lập pháp và tư pháp"*. Những người ngồi cánh bên trái có quan điểm cách mạng, phản đối chế độ quân chủ, ủng hộ chế độ cộng hòa và nhà nước thế tục. Hiện nay, cánh tả bao gồm đảng cộng sản, đảng xã hội chủ nghĩa và một bộ phận những người theo chủ nghĩa tự do xã hội chủ trương bình đẳng xã hội, tăng cường sự can thiệp của nhà nước vào đời sống kinh tế để giải quyết việc làm, tăng phúc lợi xã hội, v.v.. Cánh hữu bao gồm các đảng tự do và những bộ phận khác có quan điểm ngược lại, như chủ trương thị trường tự do hoàn toàn, giảm thiểu sự can thiệp và hỗ trợ của nhà nước, phản đối nhập cư, v.v.. Cánh hữu được chia ra: "trung hữu" (centre-right hay moderate-right), "cực hữu" (far-right, extreme-right, hard-right, radical-right, fascist-right, ultra-right), chẳng hạn, Đảng Cộng hòa (Les Républicains) Pháp do Nicolas Sarkozy lãnh đạo là đảng trung hữu (center-right); Đảng Mặt trận dân tộc (Front nationale) Pháp do Jean-Marie Le Pen đứng đầu là một đảng cực hữu (far-right). Cánh tả cũng chia ra: "trung tả" (center-left), "cực tả" (far-left hay radical-left, ultra-left).

ít nhiều liên quan đến chủ nghĩa xã hội, nhưng không trung thành hoàn toàn với chủ nghĩa Mác và không theo chủ nghĩa Lênin. Các đảng này thường có tên là đảng xã hội chủ nghĩa, đảng xã hội chủ nghĩa dân chủ, đảng dân chủ - xã hội, đảng lao động, đảng công nhân, đảng mácxít, v.v..

Đường lối xã hội dân chủ đã có nguồn gốc từ tư tưởng *xét lại* và *cơ hội* của một số lãnh tụ Quốc tế II, như Eduard Bernstein và Karl Kautsky. Bernstein phân biệt chủ nghĩa Mác giai đoạn đầu với Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản (năm 1848) và chủ nghĩa Mác giai đoạn trưởng thành. Theo Bernstein, trong giai đoạn trưởng thành, C. Mác chủ trương thực hiện chủ nghĩa xã hội bằng "con đường hòa bình", bằng cải cách lập pháp trong các xã hội dân chủ thay cho cách mạng bạo lực. Kautsky thì cực lực phản đối Lênin và Cách mạng Tháng Mười Nga. Kautsky phản đối việc giành chính quyền bằng con đường bạo lực và chủ trương "chủ nghĩa xã hội tiến hóa", phản đối "chuyên chính vô sản" và chủ trương "chủ nghĩa xã hội dân chủ". Trong tác phẩm *Chủ nghĩa xã hội dân chủ chống lại chủ nghĩa cộng sản*[1], Kautsky cho rằng dân chủ và chủ nghĩa xã hội là hai yêu cầu của giai cấp lao động, nhưng dân chủ phải được ưu tiên hàng đầu, vì chỉ bằng con đường dân chủ mới thực hiện được chủ nghĩa xã hội.

1. Karl Kautsky: *Social Democracy versus Communism*, translated by David Shub and Joseph Shaplen, Rand School Press, 1946, https://www.marxists.org/archive/kautsky/1930s/demvscom/.

Ông phản đối chuyên chính vô sản và chế độ toàn quyền, vì trong chế độ đó các phương pháp dân chủ không thể áp dụng được. V.I. Lênin vì thế gọi Kautsky là "tên phản bội" trong tác phẩm *Cách mạng vô sản và tên phản bội Kautsky*[1].

Nếu đi ngược thời gian về trước nữa, lập trường xã hội dân chủ đã có trong tư tưởng của Ferdinand Lassalle (1825-1864) và "Cương lĩnh Gota" (năm 1875) của Đảng Dân chủ xã hội Đức. Quan điểm này đã bị C. Mác và Ph. Ăngghen phê phán trong tác phẩm *Phê phán Cương lĩnh Gôta*[2].

Các đảng theo khuynh hướng xã hội dân chủ có một tổ chức quốc tế là *Quốc tế xã hội chủ nghĩa* được thành lập ở Frankfurt năm 1951. Hiện nay tổ chức này gồm trên 100 đảng thành viên chính thức và trên 35 đảng là thành viên không chính thức ở hơn 100 quốc gia trên thế giới. Bên dưới tổ chức quốc tế toàn cầu này có một quốc tế bộ phận có tên là Đảng Xã hội chủ nghĩa châu Âu bao gồm 32 đảng thành viên chính thức ở các nước thuộc Liên minh châu Âu, trong đó có các đảng lớn, như: Đảng Xã hội chủ nghĩa Pháp, Đảng Lao động Anh, Đảng Dân chủ xã hội Đức, Đảng Công nhân xã hội chủ nghĩa Tây Ban Nha, Đảng Dân chủ Italia. Ngoài ra, đảng này còn

1. V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2005, tập 37, tr. 285-416.

2. C. Mác và Ph. Ăngghen, *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, tập 19, tr. 21-53.

có hơn 20 đảng là thành viên không chính thức (các đảng cộng tác và quan sát viên) và các tổ chức quần chúng thanh niên xã hội chủ nghĩa và phụ nữ.

Trong Quốc tế xã hội chủ nghĩa cũng có sự phân hóa thành nhiều hướng khác nhau. Ở đây ta cần chú ý sự khác nhau giữa hai hướng chính: chủ nghĩa xã hội dân chủ và dân chủ xã hội:

- *Chủ nghĩa xã hội dân chủ* là khuynh hướng chính trị chủ trương *kết hợp giữa nền kinh tế xã hội chủ nghĩa (chế độ sở hữu công cộng về tư liệu sản xuất) với nền chính trị dân chủ đa nguyên, đa đảng.* Khuynh hướng này thịnh hành ở nhiều nước Mỹ Latinh, như Áchentina, Chilê, Urugoay, Braxin, Êcuađo, Vênêxuêla, Mêhicô, Bôlivia. Trong vài thập kỷ gần đây, một phong trào quốc hữu hóa doanh nghiệp tư nhân, nhất là doanh nghiệp tư bản nước ngoài được tiến hành ở các nước này. Tuy nhiên, đây cũng là "một phản ứng có tính dân tộc chủ nghĩa" trước tình trạng nền kinh tế của đất nước bị tư bản nước ngoài thống trị ở nhiều nước Nam Mỹ.

Một số đảng ở các châu lục khác cũng theo đường lối chủ nghĩa xã hội dân chủ, như Đảng Lao động Ôxtrâylia. Đảng này từng nắm chính quyền ở Ôxtrâylia, đặc biệt thắng lợi chiếm đa số phiếu trong bốn cuộc tổng tuyển cử liên tiếp từ năm 1983 đến năm 1993 và tiếp tục nắm chính quyền trong hai cuộc tổng tuyển cử năm 2007 và năm 2010, nhưng đến cuộc tổng tuyển cử năm 2013 thì không nhận được đủ phiếu bầu để nắm ghế thủ tướng

nữa. Cương lĩnh của đảng này ghi rõ: "Đảng Lao động Ôxtrâylia là một đảng xã hội chủ nghĩa dân chủ và có mục tiêu là thực hiện xã hội hóa dân chủ nền công nghiệp, sản xuất, phân phối và trao đổi ở một mức độ cần thiết để xóa bỏ bóc lột và những yếu tố phản xã hội khác trong các lĩnh vực này" bằng cách "thiết lập và phát triển các doanh nghiệp công cộng dựa trên sở hữu liên bang, tiểu bang và các hình thức sở hữu xã hội khác, trong các thành phần kinh tế thích hợp". Một số đảng vốn trước đây theo đường lối xã hội chủ nghĩa dân chủ, nhưng về sau chuyển sang lập trường dân chủ xã hội như Đảng Xã hội chủ nghĩa Pháp, Đảng Lao động Anh.

- *Chế độ dân chủ xã hội* chủ trương *duy trì nền kinh tế tư bản với sự can thiệp của nhà nước để bảo đảm công bằng xã hội, hạn chế phân hóa giàu - nghèo, giảm thất nghiệp, tăng phúc lợi xã hội để phục vụ nhân dân lao động*. Khuynh hướng này đặc biệt thịnh hành ở các nước Bắc Âu, gọi là mô hình Bắc Âu với các quốc gia như Đan Mạch, Phần Lan, Na Uy, Aixơlen, Thụy Điển. Các quốc gia này thực hiện *giảm thất nghiệp bằng cách mở rộng đối tượng lao động trong khu vực công* (y tế, giáo dục, hành chính), như ở Đan Mạch có thời kỳ lên đến 38% lực lượng lao động toàn quốc. Nguồn phúc lợi xã hội của các nước này *chủ yếu nhờ đánh thuế thu nhập* nên có tác động tiêu cực đến lợi ích kinh tế của nhà đầu tư và những người lao động giỏi, vì vậy đã không đứng vững trước tình trạng khủng hoảng tài chính toàn cầu. Từ thập niên

1990, nhiều nước ở khu vực này bắt đầu cải tổ kinh tế *theo đường lối của chủ nghĩa tự do xã hội* nên có điều chỉnh thuế thu nhập và giảm số lượng lao động trong lĩnh vực công.

Các đảng theo khuynh hướng dân chủ xã hội cũng nhiều lần nắm chính quyền ở các nước Tây Âu. Ví dụ, Đảng Xã hội chủ nghĩa Pháp là một đảng chính trị "trung tả" theo khuynh hướng dân chủ xã hội, cùng với đảng "Liên minh vì một phong trào nhân dân" (tức Đảng Cộng hòa hiện nay) là hai đảng chính trị lớn nhất ở Pháp. Đảng Xã hội chủ nghĩa Pháp đã nắm chính quyền dưới thời Tổng thống François Mitterrand (1981-1995) và François Hollande (từ năm 2012 đến tháng 5-2017). Đảng Lao động Anh[1] cũng nắm chính quyền ở Vương quốc Anh trong ba nhiệm kỳ thủ tướng liên tiếp, dưới thời Tony Blair và Gordon Brown (1997-2010). Đảng Lao động Niu Dilân là một đảng dân chủ xã hội, một trong

1. Cần phân biệt giữa hai từ "xã hội" (social) và "xã hội chủ nghĩa" (socialist), ví dụ "Parti socialiste français" phải dịch là "Đảng Xã hội chủ nghĩa Pháp" không phải là "Đảng Xã hội Pháp". "Labour Party" phải dịch là "đảng lao động", ví dụ các Đảng Lao động Anh, Đảng Lao động Ôxtrâylia, không phải là "Công đảng" như cách dùng từ phổ biến trên phương tiện thông tin đại chúng ở nước ta hiện nay. Nếu gọi là Công đảng thì sẽ gây ra hai sự hiểu lầm có thể có: 1) đảng Công nhân (Worker's Party khác với Labour Party), 2) Đảng công (ở đây 'công' được hiểu khác với 'tư'). Thật ra không có đảng nào ở các nước phương Tây được coi là đảng công. Các từ như Công đảng, Công giáo, v.v., là những từ dịch thiếu chính xác.

hai đảng chính trị lớn nhất ở Niu Dilân từng nắm ghế thủ tướng trong thời gian những năm 1999-2008.

Chủ nghĩa Mác mới và trào lưu xã hội dân chủ ở phương Tây sở dĩ tồn tại và phát triển được là nhờ thái độ mềm dẻo và quá trình đổi mới liên tục về lý luận, cương lĩnh chính trị, chính sách về kinh tế của các đảng theo khuynh hướng chính trị này. Trào lưu xã hội dân chủ, một mặt đấu tranh không khoan nhượng chống lại các khuynh hướng cực hữu để bảo vệ lợi ích của nhân dân lao động, mặt khác sẵn sàng hội nhập với các khuynh hướng tiến bộ khác, như chủ nghĩa tự do xã hội, nên nhờ đó mà nó đã thích nghi được với điều kiện kinh tế tri thức và chủ nghĩa tư bản toàn cầu hiện nay. Nó dành ưu tiên cho chế độ dân chủ và lợi ích của nhân dân so với lợi ích cục bộ của đảng nên không để xảy ra mâu thuẫn đối kháng trong hệ thống chính trị đa đảng. Trong lý luận và cương lĩnh của trào lưu chính trị này, ngoài tính chất không triệt để cách mạng, cũng chứa đựng nhiều yếu tố hợp lý mà chúng ta cần phải nghiên cứu và có thể kế thừa trong công cuộc đổi mới toàn diện chủ nghĩa xã hội ở nước ta hiện nay. Ngoài ra, việc nghiên cứu các trào lưu này sẽ giúp chúng ta có thái độ đúng mực trong quan hệ quốc tế và góp phần thúc đẩy quá trình hội nhập của nước ta hiện nay.

Tóm lại, nền chính trị của thế giới phương Tây đang bị chi phối bởi ba khuynh hướng lớn: chủ nghĩa xã hội, chủ nghĩa tự do và chủ nghĩa bảo thủ, thể hiện ở lập

trường và đường lối chiến lược của các đảng chính trị ở các nước. Việc nghiên cứu các trào lưu triết học chính trị và các đảng chính trị trên thế giới ngoài việc giúp chúng ta nắm được một bức tranh khái quát về tình hình chính trị thế giới để có một cách nhìn và thái độ đúng đắn trong việc đánh giá các quan hệ quốc tế của Nhà nước ta hiện nay, nó còn giúp chúng ta nắm được những yếu tố hợp lý và hạn chế trong mỗi khuynh hướng và nhất là kế thừa một số giá trị trong mỗi khuynh hướng để góp phần thực hiện công cuộc đổi mới toàn diện ở nước ta hiện nay.

KẾT LUẬN

Triết học phương Tây đương đại kế thừa các khuynh hướng, các cách tiếp cận và các vấn đề đã được đặt ra trong lịch sử triết học từ cổ đại đến cận đại. Tuy nhiên, triết học đương đại đưa thêm nhiều vấn đề mới vào lĩnh vực quan tâm của triết học với những phương pháp tiếp cận mới.

Triết học về khoa học, triết học về ngôn ngữ... mở ra một hướng nghiên cứu mới của triết học - nghiên cứu con đường phát triển của khoa học, phương pháp hình thành và kiểm tra các giả thuyết khoa học. Vấn đề triết học về con người có thêm một nội dung và cách tiếp cận mới ở chủ nghĩa hiện sinh, đó là sự tồn tại chủ quan của con người và sự tự do lựa chọn của mỗi cá nhân trong lối sống và hành động. Vai trò, hiệu quả thực tế của công việc đối với giá trị và tính chân thực của các tư tưởng được chủ nghĩa thực dụng nêu ra một cách mới mẻ và có tính thuyết phục. Vai trò của vô thức và bản năng tính dục đối với đời sống tinh thần của con người được triết học Freud nghiên cứu và phát triển một cách sâu sắc. Chú giải học

hay thông diễn học truyền thống mở rộng đối tượng để bao quát việc nghiên cứu vấn đề phương pháp luận của hoạt động thấu hiểu, giải thích các hiện tượng xã hội. Chủ nghĩa cấu trúc và thuyết cấu tạo xã hội cũng có một số đóng góp nhất định vào việc tìm hiểu, giải thích các hiện tượng xã hội.

Tuy nhiên, các trào lưu triết học này bên cạnh những đóng góp không thể phủ nhận được, còn mang nhiều yếu tố chủ quan, cực đoan cần phải được nghiên cứu và tiếp thu một cách có phê phán.

Triết học đương đại tiếp tục cuộc tranh luận về hai phương pháp đối lập nhau trong lôgích học và nhận thức khoa học: phương pháp quy nạp và phương pháp diễn dịch, vai trò của phương pháp chứng minh và phương pháp bác bỏ (chủ nghĩa thực chứng và hậu thực chứng). Nó đề xuất và đi sâu nghiên cứu một số vấn đề phương pháp luận mới như phương pháp phân tích và phương pháp phê phán (triết học phân tích) trong tư duy triết học.

Trong lĩnh vực triết học chính trị, xã hội phương Tây đương đại chứng kiến sự phát triển và đấu tranh giữa các khuynh hướng lớn - chủ nghĩa xã hội, chủ nghĩa tự do, chủ nghĩa bảo thủ và giữa các đảng chính trị đi theo các khuynh hướng triết học chính trị này, dần dần có sự hòa nhập, hội tụ giữa các trào lưu vốn đối lập tưởng như không thể điều hòa với nhau. Chẳng hạn, sự kế thừa lẫn nhau giữa chủ nghĩa bảo thủ và chủ nghĩa tự do,

giữa chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa tự do hình thành những khuynh hướng mới như chủ nghĩa bảo thủ mới, chủ nghĩa tự do xã hội, chủ nghĩa xã hội dân chủ, chế độ dân chủ xã hội. Các đảng chính trị ở các nước tiên tiến có khuynh hướng dần dần thoát khỏi sự ràng buộc của một hệ tư tưởng cố định, tiếp thu những yếu tố hợp lý của các khuynh hướng đối lập để hội nhập với cơ chế dân chủ và văn minh của nhân loại.

Các nhà nghiên cứu phân chia triết học phương Tây đương đại thành hai thời kỳ lịch sử khác nhau: triết học hiện đại và triết học hậu hiện đại. Một số trào lưu triết học bắt nguồn từ thời kỳ hiện đại, nhưng tiếp tục phát triển dưới hình thức đổi mới, phủ định có kế thừa những thành tựu trước đó, như chủ nghĩa hậu thực chứng, chủ nghĩa hậu thực dụng, chủ nghĩa hậu cấu trúc, chủ nghĩa hậu mácxít, v.v.. Ngay cả triết học phân tích cũng có những biểu hiện khác nhau trong thời kỳ sau này so với trước đây. Các trào lưu triết học chính trị như chủ nghĩa tự do, chủ nghĩa bảo thủ và chủ nghĩa xã hội cũng thường xuyên đổi mới hình thức qua các thời kỳ lịch sử. Tình hình thực tế trên cho thấy, triết học phương Tây đương đại ngày càng tìm cách khắc phục tính chất phiến diện, cực đoan của mỗi trào lưu để đạt được tính hợp lý và tính thuyết phục ngày càng cao hơn. Tất cả những gì bảo thủ, phiến diện, cực đoan trong tư tưởng của con người đều không thể đứng vững trước sự phát triển của

khoa học và thực tiễn xã hội. Tuy nhiên, khoa học và thực tiễn xã hội không bao giờ có thể thoát khỏi tính tương đối và không bao giờ có thể đạt được sự hoàn thiện tuyệt đối, cho nên, triết học hậu hiện đại, cũng giống như triết học trước đó, đều nằm trong quá trình đi tìm chân lý mà thôi.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

I. TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH VÀ TRIẾT HỌC NGÔN NGỮ

- Tác phẩm của các triết gia

1. Bertrand Russell, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn, London and New York, 1961; Routledge Classics, 2009.

2. Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, The Open Court Publishing Company, Illinois, 1998-2013.

3. Bertrand Russell, *Philosophical Essays by Bertrand Russell*, Longmans, Green and Co., New York, 1910.

4. Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, The Open Court Publishing Co., 1914, revised by George Allen & Unwin Ltd, 1922.

5. Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, Capricorn Books, New York, 1918.

6. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-*

Philosophicus, translated into English by C. K. Ogden, Barnes and Noble Books, 2003.

7. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen (Philosophical investigations),* translated into English by G.E.M. Anscombe, Blackwell Publishers, UK and USA, second edition, 1958.

- Tài liệu nghiên cứu, giới thiệu

1. Michael Dummeti, *Origins of Analytic Philosophy,* Bloomsbury Academic, London and New York, 1993.

2. Hans-Johan Glock, *What is Analytic Philosophy?,* Cambridge University Press, 2008.

3. Ruth Kempson, Tim Fernando and Nicholas Asher (editors), *Philosophy of Linguistics,* in *Handbook of Philosophy of Science,* Volume 14, Elsevier, UK, 2012.

4. Siobhan Chapman, *Philosophy for Linguists: An Introduction,* Routledge, London and New York, 2000.

II. CHỦ NGHĨA THỰC CHỨNG VÀ CHỦ NGHĨA THỰC CHỨNG LÔGÍCH

- Tác phẩm của các triết gia

1. Auguste Comte, *A General view of Positivism,* transtated from French by J.H. Bridges, Trubner and Co., London, 1865 (revised by Cambridge University Press, 2009).

2. Auguste Comte, *Cours de philossophie positive,* Paris, 1835, Project Gutenberg, 2010.

3. Auguste Comte, *System of Positive Polity*, Vol. 1, translated by J.H. Bridges, Longmans, Green and Co., London, 1875.

4. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Freely translated and condensed by Harriet Martineau, into 2 volumes, London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. 1893, Vol I.

5. Ernst Mach, *The Analysis of Sensations and the Relation of the Physical to the Psychical*, translated by C.M. Williams, Chicago and London, The Open Court Publishing Company, 1914.

6. Moritz Schlick, *Problems of Ethics*, translated by David Rynin, Prentice Hall, New York, 1939.

7. Rudolph Carnap, *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, translated by Rolf A. George, Open Court Classics, Chicago, Illinois, 2003.

8. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1971.

- Tài liệu nghiên cứu, giới thiệu

1. *The Cambridge Companion to Logical Positivism*, Alen Richardson and Thomas Uebel (ed.), Cambridge University Press, 2007.

2. *The Cambridge Companion to Carnap*, Richard Creath and Michael Friedman (ed.), Cambridge University Press, 2007.

Ngoài ra có thể tra cứu trên mạng internet với các từ

khóa: positivism, logical positivism, logical empiricism, The Vienna Circle... và tên các triết gia.

III. TRIẾT HỌC KARL RAIMUND POPPER

- Sách của K. Popper

- Bằng tiếng Anh

1. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge Classics, 1992-2005 (first published: *Logik der Forschung*, in German in 1935; in English in 1959).

2. K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge Classics, London, 1947 (first published in 1945).

3. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge Classics, 2002 (first published in 1957).

4. Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge Classics, 2002 (first published in 1963).

5. Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, New York, 1979 (first published in 1972, revised edition, 1979).

- Đã dịch ra tiếng Việt:

6. Karl Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Routledge Classics, London and New York, 2002.

7. K. Popper, *Tri thức khách quan - Một cách tiếp cận dưới góc độ tiến hóa*, Chu Lan Đình dịch, Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2012.

8. K. Popper, *Sự khốn cùng của chủ nghĩa lịch sử*, Nguyễn Quang A dịch (công bố trên mạng, nhưng chưa có bản in).

9. K. Popper, *Xã hội mở và những kẻ thù của nó*, Nguyễn Quang A dịch (công bố trên mạng, nhưng chưa có bản in).

- Tài liệu nghiên cứu, giới thiệu về K. Popper

1. Các bài viết về Karl Popper trên các trang web: Wikipedia, Stanford Encyclopedia of Philosophy, v.v..

2. Internet Encyclopedia of Philosophy, *Karl Popper: Political Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/popp-pol/.

3. Internet Encyclopedia of Philosophy, *Karl Popper: Critical Rationalism*, http://www.iep.utm.edu/cr-ratio/.

4. *The Philosophy of Karl Popper*, translated by Herbert Kuth from German: "Die Philosophie Karl Poppers", Cambridge Universty Press, 2005.

5. PGS.TS. Nguyễn Tấn Hùng, *"Karl Raimund Popper và sự phê phán chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa lịch sử"*, Hội thảo quốc tế về Triết học Áo, Viện Triết học Hà Nội, 2012, Tạp chí *Triết học*, số 2, 2-2013.

IV. CHỦ NGHĨA HIỆN SINH

- Sách của các triết gia hiện sinh

1. *Selections from the Writings of Kierkegaard*, translated by M. Hollander, University of Texas Bulletin No. 2326, July 8, 1923.

2. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, translated by Adrian Del Caro, Cambridge University Press, 2006.

3. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, translated by Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974.

4. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, translated by Judith Norman, Cambridge University Press, 2002.

5. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann, Vintage Books , New York, 1968.

6. Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenemenology and to a Phenomenological Philosophy*, Book I: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, translated by F. Kersten, Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands, 1983.

7. Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenemenology and to a Phenomenological Philosophy*, Book II: *Study in the Phenomenology of Constitution*, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989.

8. Karl Jaspers, *Reason and Existenz* (Five Lectures by Karl Jaspers), translated by William Earle, The Noondy Press, 1957.

9. Martin Heidegger, *Being and Time*, translated from "Sein und Zeit" by Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996.

10. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*,

translated by Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press, 2000.

11. Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, translated by John M. Anderson and E. Hans Freund, Harper & Row Publishers, New York, 1966.

12. Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, translated and with an Introduction by Hazel E. Barnes, University of Colorado.

13. Jean Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, Citadel Press, Kensington Publishing Corp, USA, 1987.

14. Jean Paul Sartre, *Existence is a Humanism*, translated by Carol Macomber, Yale University Press, 2007.

15. Jean Paul Sartre, *Huis clos*, Éditions Gallimard, Paris, 1947.

16. Jean Paul Sartre, *No Exit*, https://archive.org/stream/NoExit/NoExit_djvu.txt.

17. Jean Paul Sartre, *No Exit and three other plays by Jean Paul Sartre*, http://www.vanderbilt.edu/olli/class-materials/Jean-Paul_Sartre.pdf.

18. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, translated from French *"Le deuxième sexe"* by Constance Borde and Sheila Malovani-Chevallier, Vintage Books, New York, 2010.

19. Albert Camus, *L'Étranger*, Éditions Gallimard, Paris, 1942.

20. Albert Camus, *The Stranger*, translated from French *"L'Étranger"* by Stuart Gilbert, Vintage Books, 1946.

21. Albert Camus, *The Myth Of Sisyphus and Other Essays*, translated by Justin O'Brien, 1955, https://archive.org/details/TheMythOfSisyphusOtherEssaysByAlbertCamus.

22. Albert Camus, *L'home révolté*, Éditions Gallimard, Paris, 1951.

23. F. Nietzsche, *Zarathustra đã nói như thế*, Trần Xuân Kiêm dịch, chú thích và giới thiệu, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1971.

24. Friedrich W. Nietzsche, *Bên kia thiện ác*, Nguyễn Tường Văn dịch, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, 2008.

25. Albert Camus, *Người xa lạ (L'Étranger)*, Tuấn Minh dịch, Nxb. Sống Mới, Sài Gòn, 1970. Ngoài ra còn có một số bản dịch khác: "Người xa lạ" (Võ Lang dịch, Nxb. Thời Mới, 1965); "Kẻ xa lạ" (Dương Kiền và Bùi Ngọc Dung dịch, Nxb. Ngày Nay, 1965); "Kẻ xa lạ" (Lê Thanh Hoàng Dân và Mai Vi Phúc dịch, Nxb. Trẻ, 1973); "Người dưng" (Dương Tường dịch, Nxb. Văn học, Hà Nội, 1995); "Kẻ xa lạ" (Nguyễn Văn Dân dịch, Nxb. Văn hóa, Hà Nội, 2002).

- Tài liệu nghiên cứu, tham khảo

1. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall (ed.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing Ltd, 2006.

2. Steven Crowell (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge University Press, http://dx.doi.org/10.1017/CCOL9780521513340.

3. Trần Thiện Đạo, *Chủ nghĩa hiện sinh và thuyết cấu trúc*, Nxb. Văn học, Hà Nội, 2001.

4. Nguyễn Tiến Dũng, *Chủ nghĩa hiện sinh: Lịch sử, sự hiện diện ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1999.

5. Nguyễn Quang Lục, *Mổ xẻ nhà văn hiện sinh*, Nxb. Hoa muôn phương, Sài gòn, 1970.

6. Trần Thái Đỉnh, *Triết học hiện sinh*, Nxb. Văn học, Hà Nội, 2005.

7. Ngoài các sách nói trên, độc giả có thể tra cứu các bài viết trên mạng với các từ khóa: *phenomenology, existentialism, chủ nghĩa hiện sinh, triết học hiện sinh...* và tên các tác giả của nó.

V. TRIẾT HỌC FREUD

- Sách của Freud các triết gia phân tâm học

1. *Freud Complete Works*, compiled by Ivan Smith, http://www.holybooks.com/sigmund-freud-the-complete-works.

2. Sigmund Freud, *On Dreams* (German: *Die Traumdeutung*, 1899), translated by M.D. Eder, New York, Rebman Company, 1913, digitized by the Internet Achive, 2010.

3. Sigmund Freud, *The Psychopathology of Everyday Life* (German: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1904), translated by A. A. Brill, T. Fisher Unwin, London, 1922.

4. Sigmund Freud, *Three Contributions to the sexual theory*, translated by A. A. Brill from the German (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905), with an Introduction by James J. Putnam, New York, The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1910, digitized by Google, 2010.

5. Sigmund Freud, *Totem and Taboo: Resemblances Between the Mental Lives of Savages and Neurotics (German: Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker,* 1913), translated by A.A. Brill, Project Gutenberg, 2012.

6. Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (German: *Das Ich und das Es*, 1923), translated by Joan Riviere, Hogarth Press, Institute of Psycho-Analysis, London, 1927.

7. Sigmund Freud, *The Future of An Illusion* (German: *Die Zukunft einer Illusion*, 1927), Wilder Publications, Blacksburg, 2010.

8. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (in German: *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929) translated and edited by James Strachey, W.W. Norton and Company, New York, 2010.

9. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (German: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933), translated by James Stratchey, W.W. Norton and Company, New York, 1965.

10. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (German: Der Mann Moses und die monotheistische Religion,1939), translated by Katherine Jone, Vintage Books, New York, 1967.

11. Sigmund Freud and Henry Alden Bunker, *Psychopathetic Characters on the Stage*, The Tulane Drama Review, Vol. 4, No. 3 (Mar., 1960, published by The MIT Press).

12. Sigmund Freud, *Leonardo da Vinci: A Psychosexual Study of an Infantile Reminiscence*, translated by A.A. Brill, New York, 1916, http://www.gutenberg.org/files/34300/34300-h/34300-h.htm.

13. *Why war? An exchange of letters between Freud and Einstein*, http://www.freud.org.uk/file-uploads/files/WHY%20WAR.pdf.

14. Alfred Adler, *The Practice and Theory of Individual Psychology*, translated by P. Radin, NJ: Rowman & Allanheld, Totowa, 1983.

- Tài liệu nghiên cứu, giới thiệu về phân tâm học

Từ khóa để truy cập trên mạng internet: Psychoanalysis, Phân tâm học, phân tâm học nhập môn, Sigmund Freud, Karl Jung, Alfred Adler, Erich Fromm, Otto Rank, Jaques Lacan.

1. Jerome Neu (ed.), *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, 1991-1999.

2. Polly Yong - Eisendrath and Terence Dawson (ed.), *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge University Press, 2008.

3. Jean Michel Robaté (ed.) *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge University Press, 2003.

4. David Stafford - Clark, *Freud đã thực sự nói gì*, Lê Văn Luyện và Huỳnh Giang dịch, Nxb. Thế giới, Hà Nội, 1998.

5. Sigmund Freud, *Phân tâm học nhập môn*, Nguyễn Xuân Hiến dịch, Nxb. Đại học quốc gia, Hà Nội, 2002.

6. Sigmund Freud, *Luận bàn về văn minh*, Trần Khang dịch, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, 2005.

7. Sigmund Freud, *Phân tâm học tính dục*, Thu Nhân dịch, Nhị Nùng xuất bản, 1970.

8. *Nghiên cứu phân tâm học Sigmund Freud*, Vũ Đình Lưu dịch, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1969.

VI. CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

- Sách của các triết gia thực dụng

1. C.S. Peirce, *Chance, Love, and Logic*, London and New York, 1923.

2. William James, *Pragmatism - A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co., London, 1922.

3. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green and Co., London, 1919.

4. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, Green and Co., New York, 1905.

5. John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy*, New York: Henry Holt and Co., 1910.

6. John Dewey, *The Quest for Certainty*, New York, Minton, Balch & Company, 1919.

7. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York, Henry Holt and Company, 1920.

8. John Dewey, *A Common Faith*, Yale University Press, 1934.

9. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Universty Press, 1989.

10. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1980.

- Tài liệu nghiên cứu, giới thiệu về chủ nghĩa thực dụng

1. Ruth Anna Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, 1997.

2. Alan Malachowski (ed.), *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Cambridge University Press, 2013.

Ngoài ra, có thể tra cứu tài liệu trên mạng internet với các từ khóa: chủ nghĩa thực dụng, pragmatism, intrumentalism và tên các triết gia.

VII. CHÚ GIẢI HỌC

1. Schleiermacher: *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, translated and edited by Andrew Bowie, Cambridge University Press, 1998.

2. Wilhelm Dilthey, *Selected Works*, edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Vol II: *Understading the Human World*, Vol IV: *Hermeneutics and the Study of History*, Princeton University Press, 2010.

3. Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996.

4. Georg Gadamer, *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London and New York, 2006.

5. Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, translated from the French "Temps et récit" by Kathleen MacLaughlin and David Pellauer, University of Chicago Press, 1984.

6. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.

7. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Les Éditions de Galilée, Paris, 1993.

8. Henry A. Virkler and Karelynne Gerber Ayayo, *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical*

Interpretation, 2nd ed., Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, USA, 2007.

VIII. CHỦ NGHĨA CẤU TRÚC

- Sách của các triết gia

1. Roman Jakobson, *Selected Writings*, vol. 2: *Word and Language* , The Hague & Paris, Mouton, 1971.

2. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la Parenté,* Paris, 1949. Bản tiếng Anh: *"The Elementary Structures of Kinship"*, Beacon Press, Boston, USA, 1969.

3. Roland Barthes, *Image - Music - Text*, Essays selected and translated by Stephen Health, Hill and Wang, New York, 1977.

4. Louis Althusser, *Pour Marx*, translated by Ben Brewster (1969), Verso, London and New York, 2005.

5. Louis Althusser and Étienne Balibar, *Reading Capital,* translated by Ben Brewster, Verso, London and New York, 2009.

6. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York, 1971.

7. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the human sciences,* Routledge Classics, 2002.

8. Michel Foucault, *The Archaeology of Language and The Discourse on Language,* Pantheon Books, New York, 1972.

9. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Pantheon Books, New York, 1978.

10. Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, USA, 1966.

- Tài liệu nghiên cứu, giới thiệu về chủ nghĩa cấu trúc

11. Roy Harris, *Language, Saussure and Wittgenstein*, Routledge Classics, London and New York, 1988.

12. James M. Mellard, *Beyond Lacan*, State University of New York Press, 2006.

13. Andrew M. Koch, *Knowledge and Social Construction*, Lexington Books, 2005.

14. Alan Sokal, *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity.*

IX. TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ

1. John Locke, *Two Treatises on Government*, edited by Peter Laslett, Cambridge University Press, London, 2003.

2. John Stuart Mill, *On Liberty*, Batoche Books, Kitchener, 2001.

3. John Stuart Mill, *Bàn về tự do*, Nguyễn Văn Trọng dịch, Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2005.

4. L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Oxford University

Press, London, New York, Toronto, first published in 1911, reprinted in 1944.

5. Isaiah Berlin, "*Two Concepts of Liberty*", trong: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1971.

6. Isaiah Berlin, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty,* edited by Henry Hardy, Princeton University Press, USA, 2002.

7. Isaiah Berlin, *Bốn tiểu luận về tự do*, Nguyễn Văn Trọng dịch, Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2014.

8. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/burke/revfrance.pdf.

9. F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge Classics, London and New York, 2006.

10. Albert Einstein, *The World as I See It,* Philosophical Library, New York, 1949. *Thế giới như tôi thấy,* Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2006.

11. Herbert Marcuse, *Herbert Marcuse Archive,* https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/index.htm.

12. Ernest Mandel, *An Introduction to Marxist Economic Theory,* https://www.marxists.org/archive/mandel/1967/intromet/index.htm.

13. Ernest Mandel, *Late Capitalism*, translated by Joris De Bres, NLB, London, 1976.

14. William I. Robinson and Jerry Harris, *Towards A Global Ruling Class? Globalization and the Transnational*

Capitalist Class, published in Science & Society, Vol. 64, No. 1, Spring 2000, 11-5411, Brooklyn, New York.

15. Jean - Francois Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

16. Jean - Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translated by Geoff Bennington and Brian Massumi, preface by Fredric Jameson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

17. Fredric Jameson, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991.

18. Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Les Éditions de Galilée, Paris, 1992. Bản dịch tiếng Anh: *The illusion of the End*, translated by Chris Turner, Polity Press and Blackwell Publisher Ltd., UK, 1994.

19. Joseph E. Stiglitz, *Whither Socialism?* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1994. *Chủ nghĩa xã hội đi về đâu?* Nguyễn Quang A dịch, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội, 2003.

20. Andrew Heywood, *Politics*, Palgrave, London and New York, 1997.

21. Jacques Derrida, *Những bóng ma của Mác*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994.

22. F.A. Hayek, *Con đường dẫn tới chế độ nông nô*, Nguyễn Quang A dịch, Ebook, 2003.

MỤC LỤC

	Trang
Lời Nhà xuất bản	3
Lời tác giả	5
Chương I: Triết học phân tích, triết học ngôn ngữ và chủ nghĩa thực chứng lôgích	7
Chương II: Chủ nghĩa duy lý phê phán và triết lý về xã hội mở của Karl Popper	57
Chương III: Chủ nghĩa hiện sinh	115
Chương IV: Triết học về vô thức trong phân tâm học Freud	170
Chương V: Chủ nghĩa thực dụng	198
Chương VI: Chú giải học hay thông diễn học	228
Chương VII: Chủ nghĩa cấu trúc và thuyết cấu tạo xã hội	261
Chương VIII: Một số trào lưu tư tưởng chính trị phương Tây đương đại	289
Kết luận	337
Tài liệu tham khảo	341

Chịu trách nhiệm xuất bản
Q. GIÁM ĐỐC - TỔNG BIÊN TẬP
PHẠM CHÍ THÀNH

Chịu trách nhiệm nội dung
PHÓ GIÁM ĐỐC - PHÓ TỔNG BIÊN TẬP
TS. ĐỖ QUANG DŨNG

Biên tập nội dung: ThS. NGUYỄN KIM NGA
ThS. ĐOÀN PHƯƠNG NHƯ
Trình bày bìa: PHẠM THÚY LIỄU
Chế bản vi tính: LÊ MINH ĐỨC
Sửa bản in: PHÒNG BIÊN TẬP KỸ THUẬT
Đọc sách mẫu: ĐOÀN PHƯƠNG NHƯ

In 600 cuốn, khổ 14,5x20,5cm tại Công ty CP in Sách Việt Nam
ĐC: 22B Hai Bà Trưng, Hoàn Kiếm, Hà Nội
Số đăng ký xuất bản: 226-2017/CXBIPH/9-79/CTQG
Giấy phép xuất bản số: 1870-QĐ/NXBCTQG cấp ngày 25/7/2017
Mã số ISBN: 978-604-57-2758-4. In xong và nộp lưu chiểu năm 2017.

SÁCH ĐÃ XUẤT BẢN

- TS. Nguyễn Tấn Hùng: *Mâu thuẫn: Một số vấn đề lý luận và thực tiễn*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 2005.

- PGS.TS. Nguyễn Tấn Hùng, PGS.TS. Lê Hữu Ái (Đồng chủ biên): *Triết học (Dùng cho đào tạo sau đại học không thuộc chuyên ngành Triết học)*, Nxb. Đà Nẵng, Đà Nẵng, 2010.

- PGS.TS. Nguyễn Tấn Hùng: *Lịch sử triết học phương Tây từ triết học Hy Lạp cổ đại đến triết học cổ điển Đức (History of Western Philosophy from Ancient Greek to Classical German Philosophy)*, Nxb. Chính trị quốc gia - Sự thật, Hà Nội, 2012.

- PGS.TS. Nguyễn Tấn Hùng, PGS.TS. Lê Hữu Ái (Đồng chủ biên): *Giáo trình Triết học cơ sở (Dùng cho đào tạo sau đại học chuyên ngành Triết học)*, Nxb. Đà Nẵng, Đà Nẵng, 2017.

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT
Số 6/86 Duy Tân, Cầu Giấy, Hà Nội
ĐT: 080.49221, Fax: 080.49222
Email: suthat@nxbctqg.vn, Website: www.nxbctqg.vn

TÌM ĐỌC SÁCH

CỦA NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT

Bộ Giáo dục và Đào tạo

* GIÁO TRÌNH TRIẾT HỌC (DÙNG CHO KHỐI KHÔNG CHUYÊN NGÀNH TRIẾT HỌC TRÌNH ĐỘ ĐÀO TẠO THẠC SĨ, TIẾN SĨ CÁC NGÀNH KHOA HỌC TỰ NHIÊN, CÔNG NGHỆ)

PGS.TS. Bùi Ngọc Quỳnh (Chủ biên)

* NHẬN DIỆN CHỦ NGHĨA TƯ BẢN NGÀY NAY

PGS.TS. Doãn Chính - PGS.TS. Đinh Ngọc Thạch (Đồng chủ biên)

* VẤN ĐỀ TRIẾT HỌC TRONG TÁC PHẨM CỦA C. MÁC - PH. ĂNGGHEN - V.I.LÊNIN

ISBN 978-604-57-2758-4
8935211192966

Giá: 80.000đ